



TESIS DOCTORAL

El Proyecto de Autonomía en Cornelius Castoriadis: Importancia de la Imaginación Radical y la Democracia como Forma de Vida para la Liberación Humana.

Autora:

Adi G. Martínez Román

Director/es:

Tutor:

Carlos Lema Añón

INSTITUTO BARTOLOMÉ DE LAS CASAS DE DERECHOS FUNDAMENTALES

Leganés/Getafe, mayo de 2014



TESIS DOCTORAL

El Proyecto de Autonomía en Cornelius Castoriadis: Importancia de la Imaginación Radical y la Democracia como Forma de Vida para la Liberación Humana.

Autor: *Adi G. Martínez Román*

Director/es: (Nombre y apellidos)

Firma del Tribunal Calificador:

Firma

Presidente:

Vocal:

Secretario:

Calificación:

Leganés/Getafe, de de

*Dedicada a esas tres personas que
con su amor incondicional, confianza y apoyo
han hecho posible la conclusión de este trabajo.
Los amo.*

*Agradezco también a mi tutor,
el Prof. Carlos Lema Añón,
por su constante dedicación, apoyo y sabios consejos.*

ÍNDICE

Introducción	1
I. El autor	1
II. La democracia y la libertad en su obra.....	2
III. Propósito y organización de la tesis.....	4
 CAPÍTULO I. Aproximación al pensamiento político de Cornelius Castoriadis	9
I. Concepción del humano y la sociedad.....	10
A. Singularidad de la psique y el imaginario radical.....	10
B. Significaciones imaginarias y “lo social”	14
C. La creación socio-histórica.....	15
D. Ocultación y heteronomía.....	18
II. Concepción del poder y la autonomía	19
A. Poder implícito y explícito.....	19
B. Autonomía individual y autonomía colectiva.....	22
C. Autonomía como libertad e igualdad	27
III. Concepción de la política y del proyecto de autonomía	31
A. Lo político vs. La política	31
B. Autonomía como proyecto ontológico y político	35
IV. Concepción de la filosofía y la democracia	36
A. Filosofía y democracia como ruptura socio-histórica.....	36
B. Edoxe (la opinión bien considerada) y la democracia	39
C. La expansión del “germen” de la autonomía	42
D. El espacio público y la democracia directa.....	44
E. Un concepto universal y abarcador.....	47
V. La democracia directa propuesta por Castoriadis.....	49

A. Vertiente Temporal: Más allá de la Nueva Izquierda Francesa.....	50
B. Castoriadis como teórico orientado al desarrollo.	54
C. Comparación con modelos específicos de democracia.....	57
1. Castoriadis y los modelos orientados al desarrollo	57
2. Castoriadis y los modelos proteccionistas.....	73
3. Castoriadis nos presenta un modelo distinto de democracia	90
 CAPITULO II. Implicaciones del modelo de democracia de Castoriadis.....	93
I. Evolución de las ideas democráticas de Castoriadis en su Fase de Activismo Político	93
A. Participación y ruptura con partidos comunistas.	93
B. Trayectoria de Socialisme ou Barbarie y la ruptura con el marxismo.....	97
C. Los movimientos de Mayo del 68 y la retirada de Castoriadis hacia la búsqueda filosófica.....	105
D. Formulación de un nuevo marco teórico.	112
II. La forma de la democracia directa de Castoriadis.....	117
A. Obstáculos a la democracia: crisis de significaciones imaginarias	118
1. “Los menos” del movimiento revolucionario	118
2. Capitalismo, ciencia y la falacia de “lo racional.”	121
3. El mercado y la privatización de los individuos	125
4. Los intelectuales ciudadanos y el lugar de la verdad	128
B. El camino a la democracia directa	130
1. Obstáculos	131
2. Pasos necesarios para la consecución de la democracia directa	139

3. El papel de Derecho	150
C. Voluntad democrática y los movimientos de lucha.	159
D. Democracia como forma de vida.....	166
Capítulo III. Análisis de los problemas, críticas y obstáculos enfrentados por el pensamiento de Cornelius Castoriadis.	171
I. Desatención a la obra de Castoriadis.	173
II. Campo teórico en Castoriadis.	178
III. Lo utópico en Castoriadis.	187
IV. Falta de fundamento normativo en Castoriadis.	197
V. Individualismo en Castoriadis.....	206
VI. Etnocentrismo en Castoriadis.	216
VII. Llegando a un nuevo punto de partida: Castoriadis y el Pensamiento de la Liberación.....	225
Capítulo IV. Pensamiento y praxis de liberación: diálogo entre Castoriadis y el Pensamiento de la Liberación Latinoamericano.	233
I. El Pensamiento de la Liberación y su opción por los oprimidos.	233
A. La Pedagogía de Freire	236
B. Filosofía de la Liberación	242
C. Pensamiento que lleva a la Praxis.´	248
II. Castoriadis y la perspectiva del oprimido.	251
A. Primera etapa: protagonismo del obrero.	252
B. Segunda etapa: perspectiva ampliada sobre el sujeto oprimido.	257
C. Tercera Etapa: mirada a los países “subdesarrollados”.	261
III. Intercambio con el Pensamiento de la Liberación: concientización, teología y comunalidad.	265

A. Concientización: potencial revolucionario en Latinoamérica.....	268
B. Teología liberadora: potencial revolucionario del concepto Dios.....	271
C. Comunalidad: potencial revolucionario de la espiritualidad comunitaria.....	281
D. Aportación de Castoriadis al Pensamiento de la Liberación: imaginario, ruptura y praxis.	287
E. Imaginario radical: su aportación a la Mística.	288
F. Ruptura con el marxismo: sobre cómo evitar el determinismo.	296
G. Praxis revolucionaria: de los estudiantes franceses al campesino sin tierra.....	304
H. Democracia como forma de vida: de la democracia directa a la democracia radical.....	319
CONCLUSIONES.....	330
BIBLIOGRAFÍA.....	338

El Proyecto de Autonomía en Cornelius Castoriadis: Importancia de la Imaginación Radical y la Democracia como Forma de Vida para la Liberación Humana.

“¿Qué quiere entonces?, ¿cambiar a la humanidad?”

Castoriadis:

“No, algo mucho más modesto: que la humanidad se cambie a sí misma, como ya lo hizo dos o tres veces.”

Introducción

I. El autor

Cornelius Castoriadis (1922-1997), activista y militante político, economista, psicoanalista y filósofo, es un pensador crítico que dedicó su vida a demostrar la necesidad de romper con todo dogmatismo e impostura absolutista. Nacido en Grecia, se integra desde los 15 años a la Juventud Comunista Griega, para rápidamente oponerse a ésta e incorporarse al trostkismo. Se traslada a Francia en el 1945 para allí formar parte de la Cuarta Internacional, hasta que, luego de un intento fallido de renovar las posturas del partido, decide abandonar dicha organización para fundar el grupo Socialisme ou Barbarie (S. ou B.) en el 1949. En dicho grupo, Castoriadis y sus compañeros asumieron la tarea de desafiar las premisas, las prácticas y la dirección tanto de la izquierda como de la derecha. Es desde muy joven, por tanto, que Castoriadis adopta el proyecto de autonomía social e individual como su norte, confrontando en sus acciones y su pensamiento toda institución que impusiera la heteronomía (o clausura de sentido). Así,

dedica su vida a criticar, desde un pensamiento característicamente multidisciplinario, teorías como las marxistas, estalinistas, trotskistas y liberales, e incluso el lacanismo, el estructuralismo y el postmodernismo.

Mientras el trabajo de S. ou B. se convirtió en una de las principales influencias a la nueva izquierda francesa, Castoriadis trabaja como economista en la OCDE (Organización de Cooperación Económica y Desarrollo), lo cual le permite estudiar de cerca el funcionamiento del capitalismo y la burocracia. Alrededor del 1966 el grupo S. ou B. se separa, y Castoriadis deja su trabajo en la OECD en el 1970, luego de obtener la ciudadanía francesa, pasando a convertirse en psicoanalista. En este momento, ya se considera libre para publicar trabajos en su propio nombre, y tiene más tiempo para profundizar sus estudios e investigaciones. Fue nombrado en 1979 Director de Estudios de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Paris, en donde fue profesor hasta poco antes de su muerte. Cornelius Castoriadis es así un pensador con una trayectoria y experiencia verdaderamente única y, como podemos constatar luego de estudiar su obra, sus ideas sobre el proyecto de autonomía social e individual son muy relevantes para todo aquel interesado en el tema de la libertad humana en una sociedad verdaderamente democrática.

II. La democracia y la libertad en su obra

A través de su obra, Cornelius Castoriadis nos presenta una concepción de la democracia que va más allá de los procedimientos que la comportan y una explicación de la libertad que integra conceptos de la psicología, antropología y sociología. Su visión es resultado de su marco filosófico, compuesto de un entramado de ideas en cuanto al ser humano y la sociedad, junto con su formulación de lo que es la autonomía y la política. La

libertad, o plena autonomía, es aquella que implica la capacidad de darle significado a la existencia y ser partícipe activo en la construcción de nuestra propia realidad en sociedad. Por lograr esto, Castoriadis presenta la importancia de la democracia como un proyecto socio-histórico en evolución constante, mediante el cual los humanos desarrollan incesantemente su autonomía individual y social. Para nuestro autor, la democracia no es simplemente un conjunto de técnicas (o de normas con contenido sustantivo) para asegurar la implementación de un “gobierno del pueblo”, sino una forma de vida, que sobrepasa el marco gubernamental, y que debe ser adoptada por voluntad de los humanos decididos a dirigirse hacia un fin: garantizar la participación efectiva de todos en el poder para lograr su autonomía, su libertad. La verdadera democracia es necesaria para la liberación humana.

La importancia del acercamiento a la democracia como forma de vida es mayor que la que generalmente se le atribuye. No se trata simplemente del contenido sustantivo del sistema de gobierno democrático, sino de una comprensión cabal del carácter inherentemente social de la democracia, y del carácter de los seres humanos autónomos necesario para su consecución. En definitiva, es un ejercicio teórico muy distinto el sustraer el concepto de democracia de su realidad social para derivar una fórmula procedimental (con pretensiones universales), a asumir el carácter social de la democracia como componente esencial y de ahí partir a formular las maneras de promover su existencia en contextos sociales específicos. La mayoría de los teóricos de la democracia, no importa su línea ideológica, realizan el primer ejercicio teórico, soslayando la indispensable tarea de pensar en formas de lograr que los seres humanos que forman parte de sociedades democráticas sean verdaderamente libres. Los procedimientos no producen

automáticamente, como por arte de magia, personalidades democráticas. Es necesaria una cabal comprensión del papel del ser humano y su imaginación radical dentro del constante desarrollo socio-histórico, para así poder promulgar formas de organización social, de vida colectiva democrática, que impulsen la liberación de todos y todas.

El que Castoriadis denuncie como deficiente el ejercicio teórico que limita la concepción de la democracia a meros procedimientos es ya, de entrada, una contribución novedosa y de interés de estudio. En la realidad social actual es evidente que las democracias entendidas como procedimientos han dejado mucho que desear, pues han producido como resultado sociedades que garantizan una ilusoria autonomía a unos pocos, y que condena a la esclavitud otros muchos. Sin embargo, es la profundidad del pensamiento del autor en cuanto a la psiquis humana, la posibilidad de su desarrollo como personalidad autónoma, y su insistencia en la no-escisión entre teoría y praxis lo que nos convence de la importancia de su estudio. Aun identificando las debilidades en su pensamiento, como existen en todo pensamiento individual, vemos claros e importantes paralelismos entre las ideas de Castoriadis y otros pensamientos de liberación humana de vanguardia que están inspirando valiosos cambios sociales en el mundo. Todo esto apunta a la envergadura del pensamiento de Castoriadis para estudiosos y sociedades que buscan implementar un proyecto de autonomía, de liberación humana, así como para descubrir posibles caminos para su realización.

III. Propósito y organización de la tesis

En búsqueda de aportar a la realización del proyecto de autonomía, dedicamos este trabajo a la obra de Castoriadis, su concepción de la

imaginación radical, la democracia, y la relevancia de sus ideas para la liberación humana. Como objetivo principal, queremos resaltar la importancia de comprender el círculo de creación socio-histórica en la construcción de un régimen verdaderamente democrático, y presentar cómo la exposición hecha por Castoriadis complementa ideas de vanguardia para la realización de la liberación humana. Para esto, caracterizamos lo que es el pensamiento de Cornelius Castoriadis sobre la democracia, y la manera en que se distingue de otras concepciones actuales. También intentamos subrayar la importancia de esta distinción, tanto como eje de su pensamiento, como en cuanto a ruptura del marco teórico que limita la filosofía política actual. Demostraremos que el pensamiento crítico de Castoriadis más allá de ilustrar las faltas de lo que llamamos “sociedad democrática”, logra identificar instancias de liberación que, miradas con lente multidisciplinario y de objetivo claro, nos provee claves sobre lo que nos falta por hacer. Más aún, a través del análisis de su pensamiento, confrontando sus puntos más débiles y criticados, logramos identificar la similitud del pensamiento de Castoriadis con el Pensamiento de la Liberación latinoamericana, el cual ha informado movimientos sociales que implementan de forma exitosa sus proyectos de autonomía social. La imaginación radical y la democracia como forma de vida, según conceptualizadas por Castoriadis, se presentan en dichos movimientos, y las ideas del autor contribuyen a entender su éxito y nos sugiere caminos a seguir.

El trabajo se divide en cuatro capítulos. El primer capítulo es una aproximación al marco filosófico que sostiene la concepción del proyecto de autonomía según entendido por nuestro autor. La exposición realizada busca facilitar la comprensión del entramado de ideas que llevan a la propuesta

definitiva de nuestro autor: la participación efectiva en el poder como única forma de lograr verdadera autonomía, o sea, la democracia como proyecto de autonomía. Delinearemos sus concepciones básicas sobre el ser humano y la sociedad, para luego continuar con sus ideas sobre la autonomía y el poder, la filosofía, y la democracia. La temática, por más abstracta que parezca, es muy relevante en el desarrollo del tema de la liberación humana a través de la democracia, y su articulación es la base con la cual se comprende el papel de la psiquis humana, y su imaginación radical, en el proyecto de autonomía social.

También, presentaremos dónde en el entramado de la filosofía política actual podemos ubicar su concepto de democracia. Para esto, utilizaremos como marco teórico el trabajo de David Held, *Models of Democracy*, y su abarcadora, pero sucinta presentación del pensamiento democrático desde sus inicios hasta la actualidad. Esto hará posible identificar las influencias que recibe Castoriadis, así como las diferencias entre sus ideas y las de otros autores importantes. Apuntaremos en este capítulo a la forma en que la distinción entre las concepciones de democracia como forma de vida y las que la conciben como procedimiento van desarrollándose a través del pensamiento político, llegando en la actualidad a conformar dos maneras muy distintas de pensar la democracia. Más aún, señalaremos como en la actualidad el pensamiento de Castoriadis se presenta como la defensa más recia de una concepción de la democracia como proyecto de autonomía.

En el segundo capítulo presentamos la extensión práctica de la concepción democrática de Castoriadis. Para esto, comenzaremos con una presentación del desarrollo de su pensamiento sobre la democracia, desde sus tempranos inicios en el activismo político, a través de su participación en

S ou B, hasta llegar a su posterior profundización intelectual. Así podremos identificar cómo el pensamiento de Castoriadis está estrechamente relacionado con sus experiencias en la lucha política emancipatoria, y su estudios interdisciplinarios. En la segunda sección de este capítulo, procederemos a discutir a profundidad, desde una perspectiva más práctica que filosófica, las ideas de Castoriadis sobre la crisis de las sociedades actuales, y sobre los obstáculos y pasos a seguir para llegar a la democracia directa que propone. Esta discusión busca sintetizar lo que es el resultado final del pensamiento político de nuestro autor sobre la democracia como forma de vida, así como sus importantes implicaciones sobre la realización de la liberación humana.

En el tercer capítulo consideramos las críticas hechas a Castoriadis, analizando si reflejan debilidades en su pensamiento que impliquen impedimentos para su aplicación actual. Presentamos cinco críticas principales al pensamiento de nuestro autor, las cuales estimamos han impedido a algunos comprender plenamente su mensaje y relevancia actual. Este análisis crítico nos ayuda a identificar formas en que el pensamiento de Castoriadis se debilita al caer en las propias trampas racionalistas que el autor denuncia. No es de extrañarnos, ante la realidad de que vivimos inmersos en significaciones sociales, que él mismo sea limitado por dicha realidad. Para demostrar formas de superar estos obstáculos, introducimos en este capítulo el Pensamiento de la Liberación latinoamericano. Es un pensamiento de gran utilidad por sus similitudes con el pensamiento de Castoriadis, y su utilización exitosa en la práctica de distintos movimientos sociales. El objetivo es demostrar la actualidad y relevancia del pensamiento de Castoriadis, ya que las razones que utilizadas para descartar su pensamiento son superadas.

Finalmente, en el cuarto capítulo del trabajo, entramos de lleno en la discusión de los puentes existentes entre el pensamiento de Castoriadis y el Pensamiento de la Liberación latinoamericana. Demostraremos la relación ideológica de ambos pensamientos, al optar por pensar críticamente sobre la realidad desde la perspectiva del humano oprimido. El objetivo es claramente el mismo en ambos: hacer realidad un proyecto de autonomía para la liberación humana. Aplicaremos, pues, las ideas del autor discutidas en los primeros tres capítulos, principalmente sobre la imaginación radical, la creación socio-histórica y la democracia como forma de vida, para ilustrar formas en que la aplicación del Pensamiento de la Liberación por movimientos sociales latinoamericanos como el Movimiento de Los Sin Tierra demuestran en la práctica muchas de las ideas de nuestro autor. También se discutirá formas importantes en que el Pensamiento de la Liberación puede enriquecerse con el pensamiento de Castoriadis, y como algunas de las críticas del Capítulo III pueden ser abordadas con ayuda de este pensamiento. Con este último capítulo buscamos cerrar este trabajo de forma tal que se complete una totalidad dirigida a presentar que en el pensamiento de Castoriadis existe una sucesión de ideas que, partiendo desde la realidad psíquica humana y de la sociedad, se entrelazan con constataciones antropológicas y lecciones histórico-prácticas sobre la evolución de la democracia, y desembocan en la situación de crisis democrática en la actualidad. En fin, se presentan propuestas concretas, muy relevantes para movimientos sociales que buscan la liberación humana.

CAPÍTULO I.

Aproximación al pensamiento político de Cornelius Castoriadis

En este capítulo desarrollaremos una exposición de lo que consideramos es una aproximación al pensamiento político de Cornelius Castoriadis a través de una presentación ordenada de sus ideas. Es una delineación de los conceptos básicos sobre el ser humano, la sociedad y la política, y cuyo conocimiento es necesario para entender cabalmente lo que Castoriadis postula al referirse a la democracia entendida como proyecto de autonomía. Como explica el propio autor, a través de sus ideas él no intenta presentar una teoría de la sociedad, en el sentido común del término.¹ Su trabajo es más bien una *elucidación*, un intento activo de pensar sobre el objeto de estudio y de saber lo que se piensa, permitiéndole ser lúcido sobre sí mismo. Esa búsqueda de lucidez es lo que le lleva a construir su pensamiento desde bases que no están encerradas en la dogmática política tradicional, sino que constituyen concepciones novedosas en sí mismas. Estas concepciones es lo que presentaremos en este capítulo.

¹ CASTORIADIS, C., *Institución Imaginaria de la Sociedad*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2007, p. 12. Para una interesante explicación de la “elucidación” como forma de pensamiento en Castoriadis, cfr. BERNSTEIN, J.M., “Praxis and Aporia. Habermas’ Critique of Castoriadis”, en BUSINO, G. (ed.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie DROZ, Geneve, 1989, pp. 114-115.

I. Concepción del humano y la sociedad.

A. Singularidad de la psique y el imaginario radical

El pensamiento político de Cornelius Castoriadis sienta base en una cabal comprensión del ser humano como ser cuya construcción o formación es social, pero que en su existencia individual tiene una singularidad psíquica que lo distingue de los otros seres vivientes. A través de la psicología y la antropología, estudiadas por Castoriadis en una etapa posterior a su activismo político de juventud, el autor obtiene las herramientas conceptuales para construir su pensamiento sobre la naturaleza humana. De esa forma, Castoriadis se aleja de la concepción del humano tradicional en la filosofía política, el ser humano como un ser “racional”, y también de corrientes que niegan la existencia de alguna naturaleza o esencia humana, para presentarnos al humano como un ser de esencia creadora, tanto a nivel individual como colectivo.

A diferencia de la filosofía política tradicional, Castoriadis postula que el ser humano se debe estudiar dentro su realidad social, no partiendo de modelos abstractos o trascendentales. Argumenta que debe ser así ya que la coherencia total de la sociedad es la que hace posible su comprensión y la formulación de «tipos ideales» que la describan. No es viceversa, o sea, no se construye un tipo ideal de la sociedad que luego le brinda coherencia a la misma.² La importancia de partir de la realidad social en el estudio del ser humano estriba, por tanto, en no perder de vista que la existencia total de la sociedad, su coherencia, es la que nos brinda el objeto concreto de estudio (el ser humano como fenómeno social), y es lo que hace posible su comprensión.

De esta forma, el estudio de la realidad del ser humano se convierte esencialmente en uno psicológico y antropológico, y el mismo revela de manera patente la singular psiquis del humano:

“No hay ser más loco que el hombre, se considere lo más profundo de su psiquismo o sus actividades diurnas. Las hormigas o los animales salvajes tienen una «racionalidad» funcional muy superior a la del hombre no dan un paso en falso, ni comen setas venenosas. Los hombres han de aprender qué alimenta y qué no. No es, pues, a partir de la «racionalidad», de la «lógica» -las cuales, en tanto que lógica operante, caracterizan en general a *todo lo viviente*- a partir de lo que podemos definir al hombre. La capacidad de creación nos hace ver precisamente por qué la esencia del hombre no puede ser la lógica, ni la racionalidad. Con la lógica y la racionalidad podemos llegar hasta el infinito virtual (después de dos mil millones, hay todavía dos mil millones elevado a dos mil millones), podemos extraer infinitamente las consecuencias de los axiomas ya puestos; pero ni la lógica ni la racionalidad permitirán imaginar jamás un nuevo axioma.”³

No es, por tanto, la lógica o la racionalidad lo que nos distingue de las demás especies vivientes. Analizando el comportamiento humano se puede constatar que lo que nos distingue es la capacidad de imaginar, de crear y recrear la realidad que nos rodea.

“La psique humana se caracteriza por la autonomía de la imaginación, por una imaginación radical: no se trata simplemente de ver –o de verse- en un espejo, sino también de la capacidad de dar forma a lo que no está ahí, de ver en algo lo que no está presente. En el psiquismo humano hay un flujo, una facultad espontánea de representación que no está sujeta a un fin predeterminado.”⁴

Esta capacidad y posibilidad de creación y percepción, la cual el autor denomina *imaginación radical*, nos distingue como humanos, y es la que

² CASTORIADIS, C., “Individuo, Sociedad, Racionalidad, Historia”, *Psiquis y Sociedad: Una crítica al racionalismo*, Tunja, Colombia, Ensayo y Error, 1998, p.151.

³ CASTORIADIS, C., “Antropología, Filosofía, Política”, *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 111.

⁴ CASTORIADIS, C., “De nuevo sobre la psique y la sociedad”, *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 232.

nos permite imaginar, comprender y “hacer ser formas distintas de existencia social e individual, como puede comprobarse perfectamente si se considera la heterogeneidad de las instituciones sociales, las lenguas y las obras.”⁵

Al considerar la imaginación radical como la esencia del hombre, Castoriadis aclara que ésta existe en dos niveles, y enfatiza la importancia de entender la relación entre ambos. Por un lado, a nivel individual, “el hombre es psique, alma, psique profunda e inconsciente”.⁶ Esta psique tiene una imaginación omnipotente, pero también es egocentrista, salvaje, bruta, loca, desfuncionalizada. Sin embargo, tiene una necesidad fundamental: que le provean sentido. Desde que nace el pequeño humano, la sociedad humaniza (socializa) la psique proveyéndole con significados y canalizando sus impulsos, convirtiéndola en portadora de los significados sociales.⁷ Así, a nivel colectivo (desde que el humano nace) “el hombre es sociedad, sólo es

⁵ CASTORIADIS, C. “Antropología, Filosofía, Política”, cit., p.109. En *La Institución imaginaria de la Sociedad*, Castoriadis aclara que cuando habla de “lo imaginario” no tiene nada que ver con lo que presentan ciertas corrientes psicoanalíticas:

“Lo imaginario no es partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el «espejo» mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras de lo imaginario, que es creación *ex nihilo*. Los que hablan de «imaginario», entendiendo por ello lo «especular», el reflejo de lo «ficticio», no hacen más que repetir, las más de las veces sin saberlo, la afirmación que les encadenó para siempre a un subsuelo cualquiera de la famosa caverna: es necesario que [este mundo] sea imagen de alguna cosa. Lo imaginario del que hablo no es imagen *de*. Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse *de* «alguna cosa».” CASTORIADIS, C. *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, cit, p.12.

⁶ CASTORIADIS, C. “Antropología, Filosofía, Política”, cit, p.112.

⁷ CASTORIADIS, C., “Modo de ser y problemas de conocimiento de lo social histórico”, *Figuras de lo pensable*, cit., p. 262.

en y por la sociedad, su institución y las significaciones imaginarias sociales que hacen a la psique apta para la vida.”⁸

El humano es, de esta forma, un ser psíquico y social-histórico a la vez, implicándose estas dos esferas mutuamente. Primero la psique, en la cual “hay un momento de imaginación radical, a saber, el surgimiento perpetuo de un flujo de representaciones, de afectos y de deseos indisociables”, lo que es necesario entender para poder tener una visión completa del humano.⁹ Luego en lo social encontramos “la capacidad creadora del colectivo anónimo que se realiza cada vez que los hombres se agrupan, y que cada vez se da una forma singular, instituida, para existir”, y la cual se refleja en el “imaginario social que crea el lenguaje, que crea las instituciones, que crea la forma misma de la institución –la cual carece de sentido en la perspectiva de la psique singular...”¹⁰ Así la psique individual se desenvuelve en el imaginario social, adoptando su contenido, pero manteniendo su capacidad de creación indeterminada.

Por esto, no existe impedimento para que, a pesar de la socialización, algo de la psique emerja a la superficie, ya que “[l]o psíquico propiamente dicho es irreducible a lo social-histórico, y lo social-histórico, pese a los intentos de Freud y de otros, es irreducible a lo psíquico.”¹¹ La imaginación radical individual y el imaginario social se auto-implican pero no se cancelan. Cualquier cosa creada por la imaginación radical, sea a nivel social o individual, puede ser comprendida por otros seres humanos (abriendo paso

⁸ CASTORIADIS, C. “Antropología, Filosofía, Política”, cit., p. 112. Cfr. CASTORIADIS, C., “Power, Politics, Autonomy”, en CURTIS, D. A. (ed.), *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1991, p. 145, donde Castoriadis explica que esta relación entre individuo y sociedad es una sin precedentes, que no puede ser caracterizada como la relación del todo con sus partes, o del conjunto con sus elementos, o lo universal y lo particular.

⁹ CASTORIADIS, C., “Antropología, Filosofía, Política”, cit., p. 112.

¹⁰ Ibidem, pp. 112-113.

a una posible universalidad no basada en la razón), y más aún, aquello creado puede ser re-imaginado o re-creado por otros.¹² Es esta imaginación radical, en sus dos niveles, lo que nos distingue como seres humanos sociales.

B. Significaciones imaginarias y “lo social”

El imaginario social, según ya definido, provee al humano y sus grupos (comunidades, ciudades, naciones) de las instituciones necesarias para darle forma o camino a su vida. Para nuestro autor, “lo social” se compone del conjunto de instituciones dotadas de significación por el imaginario social. En otras palabras, dichas significaciones imaginarias, firmemente adoptadas (catectizadas) socialmente, forjan las instituciones sociales dentro de las cuales existimos.

Por tanto, y en vista de lo ya expuesto sobre la radicalidad del imaginario individual y social, Castoriadis deriva tres conclusiones de peso sobre las instituciones y “lo social”. Primero, que las instituciones sociales no responden a la “racionalidad” o la “funcionalidad”, ni si quiera son “reflejos de la realidad”, sino que se derivan de esa dimensión yacente, no determinada, que es el imaginario social, a través de los significados manejados por dicho imaginario.¹³ Esto también le permite al autor concluir que aquellos esfuerzos filosóficos de entender “lo social” de manera “racional”, como si fuera compuesto de una mera interacción entre subjetividades (lo “intersubjetivo”), son esfuerzos equivocados y que sólo resultan en la ocultación de la verdadera esencia de “lo social”.¹⁴ El autor enfatiza:

¹¹ Ibidem., pp. 113-114.

¹² CASTORIADIS, C., “La polis griega y la creación de la democracia”, *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 2005, p. 100.

¹³ CASTORIADIS, C., “Herencia y Revolución”, cit., 131.

¹⁴ CASTORIADIS, C., “Individuo, Sociedad, Racionalidad, Historia”, cit., p. 158.

“Pero lo social es otra cosa diferente a «muchos, muchos, muchos sujetos», y también otra cosa diferente a «muchas, muchas, muchas inter-subjetividades». Sólo es en y por lo social que un «sujeto» y una «inter-subjetividad» son posibles (¡incluso «trascendentalmente»!). Lo social es colectivo anónimo siempre ya instituido, en y por el cual los «sujetos» pueden aparecer, que los supera indefinidamente (ellos son siempre allí reemplazables y reemplazados) y contiene en sí mismo una potencia creadora irreductible a la «co-operación» de los sujetos o a los efectos de la «inter-subjetividad».”¹⁵

Lo social pre-existe lo intersubjetivo y tiene una capacidad creadora (imaginación radical) que va más allá de los sujetos. De esta manera, se desprende lo que es la tercera conclusión: para entender cabalmente el ámbito de “lo social” es necesario entender el importante papel de las significaciones imaginarias, cómo estas son creadas (sus procedimientos creadores de sentido) y “catectizadas” (su arraigo en la imaginación social), formando así efectivamente las instituciones que en conjunto componen lo social.¹⁶ Es imperativo, por lo tanto, para entender cabalmente cualquier institución social, el estudio de las estructuras atropológicas y psicosociales del individuo contemporáneo, o sea, del imaginario social dominante en la sociedad en cuestión, su capacidad creadora y re-creadora.

C. La creación socio-histórica

El carácter creador del imaginario social se refleja directamente en la historia, y lo que Castoriadis presenta como la creación socio-histórica. La sociedad, explica nuestro autor, “...es siempre historia: el presente no es nunca un presente petrificado, ni siquiera en una sociedad primitiva, repetitiva; más exactamente, incluso en la sociedad más arcaica, el presente está siempre constituido por un pasado que lo habita y por un futuro al que

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ CASTORIADIS, C., “Herencia y Revolución”, cit., p.131.

anticipa.”¹⁷ Este “presente histórico” de la sociedad, donde nos desenvolvemos como humanos, está, como hemos ya delineado, en proceso de creación y re-creación. De esta manera, la historia humana adquiere una dimensión de creación y otra de alteración. Sobre la dimensión creativa de la historia, el autor nos explica:

“La historia humana es creación. Es, ante todo, autocreación en todos sus aspectos, separación de la humanidad de la pura animalidad, una separación jamás concluida e insondable a la vez. Esta autocreación se manifiesta en la creación de formas de ser sin equivalentes, «modelos» ni «causas» en el mundo pre-social. Estas formas son el lenguaje, los instrumentos, las normas instituidas, las significaciones, los tipos antropológicos, etc.”¹⁸

Así la autocreación es el surgimiento de las instituciones (y sus significados) a través de la historia de la humanidad. Por autocreación se refiere, por tanto, a la plasmación en el plano temporal de las creaciones del imaginario social. A esto es lo que el autor también le denomina ***autoinstitución de la sociedad***.¹⁹

Por otro lado, al ser la historia de la sociedad una siempre activa, ésta también tiene una dimensión de alteración. Así, Castoriadis identifica la autoalteración (o historicidad) de la sociedad en los cambios, por mínimos o lentos que sean, de las instituciones ya creadas.²⁰ La evolución del lenguaje es un ejemplo típico de un cambio lento y no consciente de la sociedad. Los periodos revolucionarios, en los cuales “una intensa actividad colectiva, dotada de un mínimo grado de lucidez, apunta a cambiar las instituciones y lo consigue” son ejemplos de autoalteración histórica rápida e intensa.

¹⁷ CASTORIADIS, C., “Antropología, Filosofía, Política, cit., p. 112.

¹⁸ CASTORIADIS, C., “Herencia y Revolución”, cit., p. 130.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, pp. 131-132.

De esta manera, tanto la autocreación como la autoalteración conforman las dos dimensiones de la creación socio-histórica, y ambas se auto-implican. La creación socio-histórica se traduce, por tanto, en la transformación de la sociedad, sus costumbres y organización (autoalteración) y asimismo sus instituciones formales (autocreación). Estas dos dimensiones se determinan mutuamente: el cambio de las instituciones implica el cambio de las costumbres y vice-versa. Aquí volvemos a encontrarnos con una circularidad similar a la auto-implicación descrita anteriormente cuando hablamos de la relación entre la imaginación radical individual y el imaginario social:

“Es gracias al mismo proceso histórico como el pueblo se transforma «en el plano antropológico», es decir, cambia las costumbres y la organización que le son propias, y asimismo cambia la institución (formal) de la sociedad. Puede parecer que todos los elementos necesarios para la solución de nuestro problema se presuponen mutuamente y que hayamos caído en un círculo vicioso. Se trata efectivamente de un círculo pero no «vicioso», pues es el círculo de la creación histórica. ¿Fueron los griegos quienes crearon la pólis o fue la pólis quien creó a los politai? Esta pregunta es absurda precisamente porque la pólis no puede haber sido creada más que por la acción de seres humanos que, por la misma razón, estaban transformándose en politai.”²¹

El círculo de la creación histórica, por tanto, más que un problema del tipo ¿qué vino primero, el huevo o la gallina?, es una ilustración clara de la manera de lograr en la realidad social cualquier proceso de transformación efectiva. Nos hace evidente que dicho proceso será uno que implica siempre una doble vía, y que ambos caminos tendrán que recorrerse si pretendemos llegar a un resultado final.

²¹ Ibidem, p. 136.

D. Ocultación y heteronomía

El obstáculo principal a la transformación efectiva de la sociedad según la visión de Castoriadis, y lo que él ha criticado incesantemente a través de su trabajo, es la ocultación de lo que es la autocreación y autoalteración de la sociedad. Dicha ocultación son las dos caras de la heteronomía social, la cual “estriba en el hecho de que la ley social no se entiende como creación de la sociedad, más bien se percibe como algo cuyo origen está fuera del alcance de los vivos.”²² Como arguye el autor, “casi siempre, y en casi todas partes”, la autocreación y autoalteración son disimulados u ocultados a la sociedad por su institución misma.²³ Así, la mayoría de los humanos creen que el origen y el fundamento de la institución social (su legitimidad) y, por tanto, de las normas que rigen el comportamiento, tiene un origen extra-social (ya sea la Religión, la Naturaleza, la Razón o la Historia).²⁴

Esta significación imaginaria tan fuertemente arraigada, pero errónea, es especialmente importante por su efecto nocivo en la sociedad. Como explica nuestro autor:

“The denial of the instituting dimension of society, the covering up of the instituting imaginary by the instituted imaginary, goes hand in hand with the creation of true-to-form individuals, whose thought and life are dominated by repetition (whatever else they may do, they do very little), whose radical imagination is bridled to the utmost degree possible, and who are hardly truly individualized. [...] It also goes hand in hand with the peremptory exclusion of any questioning about the ultimate grounds of the beliefs and the laws of the tribe, thus also of the “legitimacy” of the instituted explicit power. [...] Individuals in these societies are

²² Ibidem, pp. 130 y 132.

²³ Ibidem.

²⁴ CASTORIADIS, C., “Imaginario político griego y moderno”, *El ascenso de la insignificancia*, cit., p. 111.

fabricated in such a way that this question remains for them mentally and psychically inconceivable.”²⁵

Para Castoriadis la heteronomía social, en sus dos caras, va unido a la manera de ser del individuo, convirtiéndole en una persona conformista, sin individualidad, y cuya capacidad creativa (su imaginación radical) es prácticamente anulada. Así, el humano pierde la iniciativa, o hasta la capacidad, de cuestionar la validez de las instituciones y sus significados, tomándolas por establecidas y sin posibilidad de cambio. La heteronomía, por tanto, establece un veto previo a cualquier actividad de la imaginación radical, incluyendo cualquier cuestionamiento de lo instituido, actividad que es indispensable para una transformación significativa de la sociedad.

II. Concepción del poder y la autonomía

La concepción del humano y de la sociedad de Cornelius Castoriadis es la base para el desarrollo de sus ideas en cuanto al poder y la autonomía. Las ideas arriba descritas, sobre todo las relacionadas al imaginario social, la creación socio-histórica y la heteronomía, son utilizadas por el autor para desenmascarar facetas generalmente ignoradas sobre las relaciones de poder en la sociedad y brindar un sentido distinto al proyecto de autonomía individual.

A. Poder implícito y explícito

Respecto al ***poder***, definido como la capacidad de alguna instancia personal o impersonal de llevar a una persona a hacer (o abstenerse de hacer) algo que, por sí solo, no hubiese hecho necesariamente, el autor señala

²⁵ CASTORIADIS, C., “Power, Politics and Autonomy”, cit., p. 163.

que el mismo puede ser implícito o explícito.²⁶ La faceta del **poder implícito** es la más importante en tanto es la menos expuesta. Se trata del poder ejercido por el imaginario social en los humanos, desde que nacen hasta que se mueren. El autor se refiere a este poder como el poder de la sociedad instituida, el **poder instituyente o infra-poder implícito**:

“Desde su nacimiento, el sujeto humano está inmerso en un campo social-histórico, está sometido a la influencia a la vez de lo imaginario colectivo instituyente, de la sociedad instituida y de la historia de la que esta institución es sólo el resultado provisional. La sociedad no puede hacer otra cosa, en primer lugar, que producir individuos sociales conformes a ella y que a su vez la produzcan. Incluso cuando se nace en una sociedad conflictiva, el ámbito del conflicto, sus términos y las opciones están dados de antemano; aun cuando uno haya de convertirse en filósofo, el punto de partida de la reflexión será esta historia de esta filosofía, y no otra. Estamos aquí mucho más allá, o más acá, de cualquier intención, voluntad, maniobra, conspiración o disposición de cualquier institución, ley, grupo o clase designables.”²⁷

Por tanto, el poder que ejerce la sociedad instituida sobre quienes la conforman consiste en la influencia directa de las instituciones sociales en la formación de los individuos.

Como ya mencionáramos, dichas instituciones son a su vez producto del imaginario colectivo anónimo (el imaginario radical individual y colectivo), lo cual el autor denomina **imaginario instituyente o sociedad instituyente**. En definitiva, se trata del círculo de creación socio-histórica (explicado arriba) visto desde la perspectiva del poder, donde la sociedad instituida y la sociedad instituyente se auto-implican, pero donde el infra-poder implícito de la primera sobre la segunda es generalmente ignorado u ocultado por la propia institución.

²⁶ Ibidem, p. 149.

²⁷ CASTORIADIS, C., “La Democracia como Procedimiento y como Régimen”, en *El ascenso de la insignificancia*, cit., pp. 220-221.

La segunda faceta, la del *poder explícito*, consiste del poder de aquellas instituciones creadas por los humanos para cumplir con la necesidad de “tomar decisiones sancionables acerca de lo que se debe hacer y lo que no”:

“Al lado, o «por encima», de este infrapoder implícito, siempre ha habido y habrá un poder explícito, instituido como tal, con sus dispositivos particulares, su funcionamiento concreto, las sanciones legítimas que puede aplicar. La necesidad de la existencia de este poder resulta al menos de cuatro factores:

- el mundo «presocial» como tal amenaza constantemente el sentido instaurado por la sociedad;
- la psique de los individuos no es ni puede ser jamás completamente socializada y conformada exhaustivamente a lo que las instituciones exigen de ella;
- existen otras sociedades, que ponen en peligro el sentido instaurado por la sociedad considerada;
- la sociedad contiene siempre, en su institución y sus significaciones imaginarias, una fuerza que la impulsa hacia el futuro, y el futuro excluye una codificación (o una mecanización) previa y exhaustiva de las decisiones que han de tomarse.

De ahí la necesidad de instancias explícitamente instituidas capaces de tomar decisiones sancionables sobre lo que hay y lo que no hay que hacer, es decir, capaces de legislar, «ejecutar», zanjar los litigios y gobernar. Las dos primeras funciones pueden hundirse (y así ha sido en la mayoría de las sociedades arcaicas) en la regulación consuetudinaria, las dos últimas no. Finalmente y por encima de todo, este poder explícito es el garante instituido del monopolio de las significaciones legítimas en la sociedad considerada.”²⁸

En otras palabras, la sociedad necesita instaurar un poder explícito para contar con los mecanismos que regulen o atemperen los disturbios que pueden ser causados por el círculo de la creación socio-histórica. Tanto el mundo presocial y la psique (su radicalidad) pueden perturbar la sociedad instituida. También está la amenaza que pueden representar significaciones externas muy diferentes, y la inestabilidad que puede causar la evolución del propio imaginario social que, como se ha dicho, no es en ningún momento

estático o predeterminado. Así el poder explícito es aquel que se crea en una sociedad dada para controlar la relación entre la sociedad instituida y la sociedad instituyente. Para nuestro autor, todo lo relativo a este poder explícito (el acceso al mismo, la forma adecuada de gestionarlo, etc.) se debe considerar como **lo político**, sobre lo cual abundaremos más adelante.²⁹

Tanto el poder explícito como el poder implícito son parte intrínseca de la existencia social, tan inevitables como el imaginario social y la creación socio-histórica. Una vez un humano se hace parte de una comunidad, estos poderes se manifiestan, incluso el poder explícito (el cual puede tomar formas muy diversas). La cuestión importante para nuestro autor no es la eliminación o control total de estos poderes (ya que esto es totalmente imposible) sino el cómo dirigirlos hacia direcciones que mejoren la calidad de vida de todos los humanos (y no solamente la de unos pocos).

B. Autonomía individual y autonomía colectiva

Dentro del esquema conceptual de Cornelius Castoriadis ya descrito, la idea de autonomía adquiere una formulación innovadora. Como los individuos y la sociedad son formados y re-formados de manera circular por los dos polos del imaginario radical (la psique individual por un lado y el imaginario social colectivo por otro), es difícil ver inicialmente cómo el autor concilia estos hechos de auto-creación y auto-alteración con el concepto de autonomía.

El autor lo logra rompiendo con los esquemas tradicionales, rechazando una concepción derivada de una lógica determinista (o una concepción Kantiana) de la autonomía, y atribuyendo a la autonomía dos

²⁸ Ibidem, p. 221.

²⁹ Ibidem.

dimensiones que se auto-implican (dimensión individual y colectiva).³⁰ Lejos de tratarse de actuaciones basadas en normas descubiertas mediante una Razón definitiva e inmutable, se trata de aquellas actuaciones impulsadas por la capacidad creativa espontánea (la imaginación radical), tanto a nivel individual como colectivo, y que efectivamente cuestionan lo ya instituido.

A nivel individual, Castoriadis explica que el humano, a pesar de su construcción social, puede tener una acción independiente a la sociedad instituida.

“Starting with the psyche, using it, as it were, as a material, the instituted society each time makes the individuals-which, as such, can henceforth only make the society which has made them. It is only insofar as the radical imagination of the psyche seeps through the successive layers of the social armor, which cover and penetrate it up to an unfathomable limit-point, and which constitute the individual, that the singular human being can have, in return, an independent action on society.”³¹

Así, en esos momentos de acción independiente en los cuales se manifiesta la imaginación radical se devela la capacidad del humano para la autonomía.

En concreto, la autonomía consiste en la liberación de la imaginación radical, lo que permite la reflexión activa y de cuestionamiento sobre uno mismo y las instituciones en las cuales nos desenvolvemos:

“The autonomy of the individual consists in the instauration of another relationship between the reflective instance and the other psychical instances as well as between the present and the history which made the individual such as it is. This relationship makes it possible for the individual to escape the enslavement of repetition, to look back upon itself, to reflect on the reason for its thoughts and the motives of its acts, guided by the elucidation of its desire and aiming at the truth. This autonomy can effectively alter the behavior of the individual, as we positively know. This means that the individual is no longer a pure and passive product of its psyche and history and of the institution. In other words, the formation of a reflective and

³⁰ CASTORIADIS, “Power, Politics, Autonomy”, cit., pp. 162-170.

³¹ Ibidem, p. 146.

deliberative instance, that is, of true subjectivity, frees the radical imagination of the singular human being as source of creation and alteration and allows this being to attain an effective freedom.”³²

La autonomía implica, por tanto, la capacidad de escapar la repetición y estudiar los actos propios, guiados por la voluntad (que brinda lucidez) dirigida en una dirección determinada: la búsqueda de la verdad. Este humano autónomo deja de ser un producto pasivo de su psique, la historia o la institución, puede tomar distancia de su propia herencia y someterla a un examen lúcido y reflexivo, para entonces decidir con qué se queda y qué rechaza.³³

Pero para que exista esta capacidad de actuación autónoma, esta efectiva libertad, es necesaria una relación diferente entre el humano y las esferas de poder, tanto implícito como explícito. A través de la obra de Castoriadis se repite frecuentemente y con leves variaciones el siguiente enunciado: “Una sociedad autónoma implica individuos autónomos, tales individuos pueden existir únicamente en una sociedad autónoma.”³⁴ Como argumenta nuestro autor esto es así ya que la idea de autonomía no puede limitarse a la dimensión individual, sino que tiene una dimensión externa muy importante:

“The external side of the question throws us into the deepest waters of the social-historical ocean. I cannot be free alone; neither can I be free in each and every type of society. [...]

The important point in this respect is not the existence or nonexistence of formal coercion (“oppression”) but the inescapable internalization of the social institution, without which there can be no individuals. Freedom and truth cannot be objects of investment if they have not already emerged as social imaginary significations.

³² Ibidem, p. 165.

³³ CASTORIADIS, C., “Una trayectoria singular”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 308.

³⁴ CASTORIADIS, C., “Socialismo y Sociedad Autónoma”, *La Exigencia Revolucionaria*, Acuarela Libros, Madrid, 2000, p. 35.

Individuals aiming at autonomy cannot appear unless the social-historical field has already altered itself in such a way that it opens a space of interrogation without bounds (without an instituted or revealed truth, for instance). [...] The institution must have changed to the point that it allows itself to be put into question by the collectivity it enables to exist and by the individuals belonging to it. But the concrete embodiment of the institution are those very same individuals who walk, talk, and act. It is therefore essentially with the same stroke that a new type of society and a new type of individual, each presupposing the other, must emerge [...]"³⁵

La autonomía, como toda creación socio-histórica, tiene dos dimensiones que se auto-implican, siendo una imposible sin la otra. Solamente individuos autónomos pueden producir una sociedad autónoma y vice-versa. Por tanto, tiene que seguirse una doble vía para obtener la autonomía: el cambio de las instituciones sociales simultáneamente con el cambio de los individuos.

Aunque la necesidad de que estos elementos ocurran simultáneamente pueda parecer a muchos (especialmente bajo la ontología dominante) una aporía, nuestro autor enfatiza el hecho de que sí ha ocurrido anteriormente:

"The necessary simultaneity of these two elements during a social-historical alteration produces a state of affairs which is unthinkable from the point of view of the inherited logic of determinacy. How could one compose a free society unless free individuals are already available? And where could one find these individuals if they have not already been raised in freedom? (Could freedom be inherent in human nature? Why then has it been sleeping over millennia of despotism, whether oriental or otherwise?) But this apparent impossibility has been surmounted several times in actual history. In this we see, once more, the creative work of the instituting imaginary, as radical imaginary of the anonymous collectivity."³⁶

Como hemos discutido arriba, el imaginario radical, a la vez individual y colectivo, es lo que impulsa la transformación social innovadora en la historia

³⁵ CASTORIADIS, C., "Power, Politics, Autonomy", cit., pp. 166-167.

de la humanidad. Una vez surge en el escenario social el cuestionamiento explícito e ilimitado, surge la autonomía como un “germen” que penetra las significaciones imaginarias sociales, siendo capaz de efectuar cambios tanto en la sociedad como en el individuo y creando un nuevo *eidos* socio histórico.³⁷

De esta manera, la autonomía no es algo ya dado al ser humano o inherente a éste. Como indica nuestro autor, la autonomía es una creación socio-histórica, concebida como proyecto, individual y colectivo, que es posible solamente mediante la decisión y actividad lúcida de los seres humanos. La tarea de formar individuos que pueden pensar libremente es una que muy pocas sociedades han asumido.³⁸ Pero sí existen instancias donde se ha hecho, y que nuestro autor estudia a través de su trabajo: los momentos de la democracia griega, la revolución francesa y la lucha de los obreros contra la dominación capitalista. En todas estas instancias, recalca Castoriadis, surgió una actividad lúcida de un grupo de humanos quienes, con la voluntad dirigida al fin de la autonomía, lograron impulsar un nuevo orden y nuevas significaciones que se encarnaban en nuevas formas de organización.³⁹

La autonomía, por tanto, re-surge a través de la historia e impulsa la auto-creación y auto-alteración de la sociedad, rechazando a su vez las formas de heteronomía. Según nuestro autor, dicha auto-alteración exige por lo menos 1) la creación de un espacio público de pensamiento abierto a la interrogación, 2) la exclusión de la idea de un origen trascendente de la

³⁶ Ibidem, p. 167.

³⁷ Ibidem, p. 163.

³⁸ CASTORIADIS, C., “Socialismo y sociedad autónoma”, cit., p. 36.

³⁹ Cfr. por ejemplo: CASTORIADIS, C., “Respuesta a Richard Rorty”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, cit., pp. 111-112 y 164.

institución (sea Dios, la Naturaleza, la Razón, etc.), 3) la asunción de la responsabilidad por nuestros actos y nuestras palabras.⁴⁰ Sin pasar a discutir más sobre la praxis (lo que haremos en el capítulo 3), aquí debemos afirmar la autonomía exige ante todo la unión de voluntades de un gran número de humanos para su consecución, o sea, una actividad colectiva y lúcida en búsqueda de libertad para todos por igual.

C. Autonomía como libertad e igualdad

Como enfatizáramos, para que surja el “germen” de la autonomía es primero necesario una unión de voluntades en búsqueda de la libertad para todos por igual. Así, antes de proseguir delineando su concepción de la autonomía como proyecto de creación socio-histórica, es útil estudiar lo que son para nuestro autor los valores de libertad e igualdad y la relación recíproca que existe entre ambos.

En el pensamiento de Castoriadis, la libertad consiste de la autonomía del individuo. A través de su obra, el autor intercambia con facilidad las palabras autonomía y libertad. “Sociedad autónoma, individuos autónomos: sociedad libre, individuos libres.”⁴¹ La libertad a la que se debe aspirar es aquella atada a “lo social”, o sea, nuestro autor habla de libertad dentro de la existencia social de los humanos:

“La libertad, pero... ¿qué es la libertad? ¿Y qué tipo de libertad? No se trata aquí de libertad filosófica o metafísica: ésta es o no es, pero si es, es tan absoluta e invulnerable en Descartes, reflexionando junto a su estufa como en el prisionero golpeado o torturado de la Gestapo, el KGB o la policía argentina. No se trata de una libertad interior, sino de la libertad *efectiva, social, concreta*: es decir, el *espacio de movimiento y de actividad* más amplio posible asegurado al individuo por la institución de la sociedad. Dicha

⁴⁰ CASTORIADIS, C., “Socialismo y sociedad autónoma”, cit., pp. 36-37.

⁴¹ Ibidem, p. 26.

libertad no puede existir sino como dimensión y modo de la institución de la sociedad.”⁴²

Esta libertad efectiva, social, concreta tiene que ser forjada a través de la institución de la sociedad, como modo de ser de la misma. En otras palabras, la libertad para Castoriadis no es algo «natural» en el hombre, sino que es una creación socio-histórica.

Al tratarse de la creación socio-histórica de la autonomía, por tanto, la libertad implica la capacidad de los humanos de cuestionar las instituciones y a ellos mismos, y tiene como contenido principal la participación igual de todos en el poder.⁴³ Sin esta participación en igualdad de todos en el poder, no habría libertad, de la misma forma que no habría igualdad sin libertad:

“¿Cómo podría yo ser libre si otros deciden sobre lo que me incumbe y yo no puedo tomar parte en esa decisión? Hay que afirmar vehementemente, contra los lugares comunes de cierta tradición liberal, que no hay antinomias, sino que hay implicación recíproca entre las exigencias de la libertad y de la igualdad.”⁴⁴

De esta forma, Castoriadis niega la concepción de libertad como “libertad negativa” que defienden los liberales, pues la postura que toman de defender al individuo del poder es una que presupone una aceptación de la heteronomía instituída, y de la concepción del poder y hasta la sociedad como un “mal necesesario”. Más aún, es imposible la defensa de unos goces en la esfera privada si uno permanece pasivo y alejado del poder, además de que la única garantía de “la famosa libertad de decidir” que defienden los liberales es la participación activa en la formación y definición de las reglas de decisión.⁴⁵ Así, “desde el momento en que hay colectividad y que ésta sólo

⁴² Ibidem, pp. 26-27.

⁴³ CASTORIADIS, C., “Naturaleza y Valor de la Igualdad”, *Los dominios del hombre*, cit., p. 141.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem.

puede vivir sometida a unas leyes, nadie es realmente autónomo –libre- si no tiene la posibilidad real de participar en la determinación de esas leyes” y “nadie puede querer razonablemente la autonomía para sí mismo sin quererla para todos.”⁴⁶

La libertad así conceptualizada implica la igualdad efectiva: “igual posibilidad real, no sólo sobre papel, para todos de participar en el poder.”⁴⁷ Esta es la relación recíproca entre libertad e igualdad:

“La igualdad concebida a su vez, claro está, en sentido social, instituido: no se trata de igualdad metafísica o «natural», sino de igualdad de derechos y deberes, de todos los derechos y de todos los deberes, y de todas las *capacidades efectivas de obrar* que dependen, para cada individuo, de la institución de la sociedad. Pues, por ejemplo, la desigualdad social es siempre además desigualdad de *poder*, se convierte al punto en desigualdad de participación en el poder instituido. ¿Cómo podrías ser libre si los demás tienen *más poder* que tú? Poder, en sentido social y efectivo, significa incitar a alguien a hacer lo que, con conocimiento de causa, no habría querido hacer. Ahora bien, como la idea de una sociedad sin poder de ningún tipo es una ficción incoherente, la primera parte de la respuesta a la pregunta sobre la libertad es la igualdad de participación de todos en el poder. Una sociedad libre es una sociedad donde el poder es ejercido de modo efectivo por la colectividad, por una colectividad en la que todos participan efectivamente en igualdad. Y esta igualdad de participación efectiva como fin a alcanzar, no debe limitarse a aparecer como regla puramente formal; debe quedar asegurada, tanto cuanto sea posible, por instituciones efectivas.”⁴⁸

De esta forma, la voluntad de ser libre, de lograr la autonomía, requiere la instauración de un régimen donde todos tengan participación efectiva en el poder. Y dicha participación efectiva siempre ha de ser una en igualdad de condiciones (sociales y políticas), ya que no existirá nunca la libertad mientras existe un grupo de humanos que tenga más poder que otros.

⁴⁶ CASTORIADIS, C., “¿Qué democracia?”, *Figuras de lo pensable*, cit., p. 148.

⁴⁷ Ibidem, p. 149.

⁴⁸ CASTORIADIS, C., “Socialismo y sociedad autónoma”, cit., pp. 27-28.

Estas ideas pueden intimidar a muchos a quienes de entrada pueden parecerles extremadamente potentes pero muy abstractas. Es importante aclarar, por tanto, que a la falta de contenido específico que pueda atribuírsele a las ideas de libertad y a la igualdad que propone Castoriadis, este responde a tono con su propia filosofía. Para nuestro autor es imposible e inadecuado intentar determinar el contenido concreto de algo como la igualdad y que tenga aplicación general:

“Evidentemente la cuestión de saber qué implica y exige la igual participación de todos en el poder es una interrogación que permanece abierta. Y esto no tiene nada de sorprendente, pues está en la esencia misma del debate político y de la lucha política. En efecto, lo mismo que la justicia, lo mismo que la libertad, lo mismo que la autonomía social e individual, la igualdad no es una respuesta, no es una solución que pueda darse de una vez por todas a la cuestión de la institución de la sociedad. Es una idea, una significación, una voluntad que abre preguntas y que no deja de suscitar otras. [...]

[...] La idea de que podría haber una institución de la sociedad en la que dichas cuestiones desaparecerían o serían automática y definitivamente resueltas, como en la mítica fase del comunismo superior de Marx, es peor que falaz. Es una idea profundamente mistificadora. Pues el espejismo de una tierra prometida llega a ser como se ha podido comprobar desde hace medio siglo, fuente de la más profunda de las alienaciones políticas.

Resulta vano tratar de eludir nuestro querer y nuestra responsabilidad ante estas cuestiones. Ellas son una faceta de la cuestión de la igualdad en el problema de la disposición constitutiva de la comunidad política. [...]”⁴⁹

Así, la igualdad y la libertad son creaciones socio-históricas que se autoimplican, pero cuyo contenido específico tendrá que ser brindado por la comunidad de humanos que interesen conseguir la autonomía. En fin, que el contenido específico de estos valores, así como el contenido específico de la autonomía, es algo que deberá ser provisto mediante la actividad decisoria

⁴⁹ CASTORIADIS, C., “Naturaleza y Valor de la Igualdad”, cit., p. 143.

del colectivo de humanos, quienes tendrán la responsabilidad determinar el alcance de su significado y cuáles serán las mejores formas para hacerlos efectivos.

III. Concepción de la política y del proyecto de autonomía

A. *Lo político vs. La política*

En este esquema conceptual, en donde el círculo de creación socio-histórica (y su infra-poder implícito) tiene que ser atemperado, como mencionáramos arriba, mediante la institución de un poder explícito que mantenga cierto orden, es que se torna relevante los temas de *lo político* y *la política*. Castoriadis es claro en diferenciar entre estas dos dimensiones de lo socio-histórico, ya que para nuestro autor es la primera de la que se habla, o la que está directamente implicada, cuando pensamos en el poder explícito (los modos de acceso a él, la forma adecuada de gestionarlo, etcétera).⁵⁰ La política, sin embargo, es concebida por Castoriadis como el momento en que la colectividad actúa para cuestionar lo instituido, el cual, a diferencia de lo político, no se da automáticamente en la sociedad.

Explica Castoriadis que se habla de la dimensión de *lo político* cuando nos referimos a la necesidad de instancias decisorias en cuanto a lo que se debe o no hacer en el seno de los fines (más o menos explicitados) y que el *empuje* de la sociedad se da como objetivo –o sea, instancias que puedan emitir imperativos sancionables.⁵¹ Sin confundir al poder explícito con el Estado, ni con la institución conjunta de la sociedad,⁵² vemos que lo político siempre ha existido, tanto en la forma de tribu primitiva, en la forma de la

⁵⁰ CASTORIADIS, C., “Democracia como Procedimiento y como Régimen”, cit., p. 221.

⁵¹ CASTORIADIS, C., “Power, Politics, Autonomy”, cit., p. 156.

⁵² Ibidem, p.156-157.

monarquía, o del gobierno burocrático. Se trata, en fin, “de la discusión de los mejores medios para administrar un poder existente” o “los consejos dirigidos a los gobernantes.”⁵³ Llevado a su extensión, lo político según comprendido por Castoriadis, comprende el poder explícito que dice (que instituye explícitamente) qué es lo justo, cuál es la ley, o quiénes son «iguales» ante dicho poder explícito.⁵⁴

Por otro lado, afirma nuestro autor que por *política* nos debemos referir a la “actividad colectiva reflexiva y lúcida cuyo objetivo es la institución global de la sociedad.”⁵⁵ Desde que fue creada por los griegos (y sobre esta atribución hablaremos más adelante en este trabajo), la política comporta la actividad o el movimiento del colectivo que pone en juicio las instituciones sociales, descarta el carácter «sagrado» o «natural» del poder explícito, y tiende a reinstituirlo.⁵⁶ Es, por tanto, explícita en cuanto actividad y lúcida en cuanto a reflexiva y deliberativa. Pero, sobre todo, se sitúa inmediatamente en un nivel radical en cuanto a su conciencia de que la institución es obra humana.⁵⁷ Así, para nuestro autor, “[e]l lugar de la política esta en todas partes”, o sea, “[e]l lugar de la política es la sociedad.”⁵⁸ La política apunta precisamente al cambio de la institución de *lo social* (su autocreación y autoalteración). Su propósito es la institución como tal, o las

⁵³ CASTORIADIS, C., *Democracia y Relativismo. Debate con el MAUSS*, Mínima Trotta, Madrid, 2007, p. 33.

⁵⁴ Cfr. CASTORIADIS, C., “El Pensamiento Político”, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2006, pp. 321-365.

⁵⁵ CASTORIADIS, C., “Herencia y Revolución”, cit., p. 128.

⁵⁶ CASTORIADIS, C., “Power, Politics, Autonomy”, cit., p. 156.

⁵⁷ Ibidem, p. 156-157.

⁵⁸ CASTORIADIS, C., “Lo que no pueden hacer los partidos políticos”, en *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, cit., p. 173.

importantes decisiones que afectan a la sociedad como un todo, y que determinan su porvenir.⁵⁹

Esta concepción de la política puede parecer paradójica a aquellos que todavía creen en la existencia de un individuo sustancia que flota libre y desconectado de todo, incluyendo su propia historia.⁶⁰ Pero bajo la concepción de Castoriadis de un individuo que es a la vez psique y sociedad (además de parte íntegra del imaginario social), aquellas actividades de la sociedad dirigidas a la búsqueda de su autonomía (libertad e igualdad) tendrán que asumir una forma política.⁶¹ Así, el verdadero objeto de la política es el siguiente:

“Create the institutions which, by being internalized by individuals, most facilitate their accession to their individual autonomy and their effective participation in all forms of explicit power existing in society.”⁶²

Para nuestro autor, una vez comprendida la verdadera naturaleza de lo humano y lo social, la política puede convertirse en “un momento y una expresión” del proyecto de la autonomía individual y social.⁶³

Castoriadis reconoce que la concepción de la política como proyecto de autonomía tiene consecuencias sustantivas importantes:

“For, if politics is a project of individual and social autonomy (these being two sides of the same coin), consequences of substantive importance certainly do follow. To be sure, the project of autonomy has to be posited (“accepted,” “postulated”). The idea of autonomy can be neither founded nor proved since it is presupposed by any foundation or proof. (Any attempt to “found” reflectiveness presupposes reflectiveness itself.) Once posited, it can be reasonably argued for and argued about on the basis of its implications and consequences. But it can also, and more importantly, be made

⁵⁹ CASTORIADIS, C., “Individuo, Sociedad, Racionalidad, Historia”, cit., pp. 158-159.

⁶⁰ CASTORIADIS, C., “Power, Politics, Autonomy”, cit., pp. 173.

⁶¹ CASTORIADIS, C., “Individuo, Sociedad, Racionalidad, Historia”, cit., pp. 158-159.

⁶² CASTORIADIS, C., “Power, Politics, Autonomy”, cit., p. 173.

⁶³ CASTORIADIS, C., “Herencia y Revolución”, cit., p. 128.

explicit. Then, substantive consequences can be drawn from it, which give a content, albeit partial, to a politics of autonomy, but which also subject it to limitations. For, from this perspective, two requirements arise: to open the way as much as possible to the manifestation of the instituting imaginary; but, equally important, to introduce the greatest possible reflectiveness in our explicit instituting activity as well as in the exercise of explicit power. We must not forget, indeed, that the instituting imaginary as such as well as its works are neither "good" nor "bad"-or rather that, from the reflective point of view, they can be either the one or the other to the most extreme degree (the same being true of the imagination of the singular human being and its works). It is therefore necessary to shape institutions that make this collective reflectiveness effectively possible as well as to supply it with the adequate instruments."⁶⁴

Nuestro autor, por tanto, nos brinda unas claves importantes sobre lo que sería la política como proyecto de autonomía. Primero, es la aceptación, la adopción de la autonomía como proyecto, y su postulación como dirección de la actividad política. Luego, una vez postulado, el proyecto pasaría a ser razonablemente argumentado y explicitado por la colectividad. Esta argumentación brindaría el posible contenido al proyecto (siempre parcial) y sus limitaciones. Pero para que esto sea posible, y aquí es que Castoriadis sienta su énfasis a través de su obra, es necesario abrir lo más posible la vía a todos para la participación en el poder instituyente. Para que exista verdadera reflexividad colectiva hay que construirla mediante el establecimiento de instituciones que brinden los instrumentos necesarios para su consecución. Así, el proyecto de autonomía desde la política consiste en la actividad lúcida e instituyente de la colectividad, y necesita la asunción por todos de su valor y de las responsabilidades que implica su desarrollo.

⁶⁴ CASTORIADIS, C., "Power, Politics, Autonomy", cit., p. 172.

B. Autonomía como proyecto ontológico y político

Ante esta concepción de la política, podemos ver claramente en el pensamiento de Castoriadis dos perspectivas para entender la autonomía. Una como proyecto ontológico, donde se busca la comprensión del ser como psique y sociedad, y su desarrollo como ente de reflexión, capaz de cambiar su actividad y el orden en que se desenvuelve. Otra como proyecto político, donde la sociedad es el foco de actividad dirigida hacia la construcción de una colectividad reflexiva, en la cual las decisiones que afectan su porvenir se argumentan y explicitan por todos. Así, para Castoriadis:

“Autonomy is, therefore, the project -and now we are adopting both the ontological and the political- point of view- that aims:

- in the broad sense, at bringing to light society's instituting power and at rendering it explicit in reflection (both of which can only be partial); and
- in the narrow sense, at resorbing the political, as explicit power, into politics, as the lucid and deliberate activity whose object is the explicit institution of society (and thus, also, of 'any explicit power) and its working as nomos, dike, telos-legislation, jurisdiction government-in view of the common ends and the public endeavor the society deliberately proposes to itself.”⁶⁵

Este proyecto de autonomía tiene que ser asumido en sus dos facetas para que entonces el “germen” de la autonomía pueda expandirse y se produzca una transformación de la sociedad. Se adopta como decisión de la colectividad, como voluntad de todos. Solamente así el proyecto será válido, y no por alguna “razón” universalmente impuesta o “correctamente fundamentada”.⁶⁶ En fin, que el proyecto de autonomía ha sido siempre una creación socio-histórica por la cual muchos han luchado, y lo hacen pues han visto la importancia de su decisión de adoptar la autonomía como forma de vida.

⁶⁵ Ibidem, p. 174.

⁶⁶ CASTORIADIS, C., “Individuo, Sociedad, Racionalidad, Historia”, cit., pp. 154-155.

IV. Concepción de la filosofía y la democracia

A. Filosofía y democracia como ruptura socio-histórica

Como mencionáramos arriba, la apuesta que hace Castoriadis por el proyecto de autonomía se debe a su surgimiento en varios momentos históricos de la humanidad. En específico, Castoriadis señala al nacimiento de la democracia en Grecia y a las luchas democráticas y revolucionarias de Europa Occidental. Esos momentos son ejemplos de verdadera actividad política, de ruptura de la heteronomía mediante la actividad humana, donde se crean formas institucionales nuevas y “surgen nuevas significaciones imaginarias, que las instituciones contienen, encarnan e impulsan.”⁶⁷ Las dos expresiones principales de dicha ruptura socio-histórica son la filosofía y la democracia,⁶⁸ y mediante estas surge el proyecto de autonomía social e individual. Esto hace del estudio de dichos momentos de ruptura una tarea importante para la reflexión política.⁶⁹

Como recalca Castoriadis, la filosofía y la democracia nacieron al mismo tiempo en el mismo lugar: en la Grecia antigua (la que va del siglo VIII al siglo IV). “Es esta la fase durante la que se crea la pólis, se instituye y, aproximadamente en la mitad de los casos, se transforma más o menos en pólis democrática.”⁷⁰ Esta actividad, o movimiento democrático, surge con nuevas significaciones imaginarias. Como por ejemplo, en estas primeras póleis democráticas los ciudadanos se entendían a sí mismos como semejantes, como iguales (hómoioi), y había igualdad de ley (isonomía) para

⁶⁷ CASTORIADIS, C., “Antropología, Filosofía, Política”, cit., p. 121.

⁶⁸ CASTORIADIS, C., “¿El fin de la filosofía?”, *El mundo fragmentado*, Montevideo, Nordan-Comunidad, 1993, p. 125.

⁶⁹ CASTORIADIS, C., “Imaginario político griego y moderno”, cit., p. 160.

todos.⁷¹ Claro, el autor rápidamente aclara, el «todos» de la antigua Grecia excluía a las mujeres y a los esclavos, por eso es que no se puede considerar como modelo ejemplar, sino como *germen*.⁷²

La importancia de la Grecia antigua es, por tanto, el surgimiento del germen de la autonomía a través de la actividad filosófica y democrática:

“Lo importante en la Grecia antigua es el movimiento efectivo de instauración de la democracia que es al mismo tiempo una filosofía en acto y que está acompañada por el nacimiento de la filosofía en el sentido estricto del término. Cuando el demos instaure la democracia hace filosofía: plantea la cuestión del origen y del fundamento de la ley. Y así abre un espacio público, social e histórico, un espacio de pensamiento en el que hay filósofos que durante mucho tiempo (hasta Sócrates) continúan siendo ciudadanos.”⁷³

La democracia es, pues, filosofía en acción, ya que abre la discusión sobre el origen y fundamento de la ley, se rompe con la clausura de sentido, y se establece una nueva relación entre lo instituyente y lo instituido. Para Castoriadis la democracia es el proyecto de ruptura con la clausura a nivel colectivo, mientras que la filosofía hace esto posible a nivel individual ya que crea una subjetividad reflexionante.⁷⁴ Las dos se unen en la expresión de rechazo a la heteronomía, a la autoridad externa u origen extrasocial de la verdad y la justicia, o sea, se unen en el cuestionamiento incesante de las instituciones y “la afirmación de la capacidad de la colectividad y el pensamiento para instituirse a sí mismos de manera explícita y reflexiva.”⁷⁵

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ CASTORIADIS, C., “Antropología, Filosofía, Política”, cit., p. 121. Cfr. CASTORIADIS, “La polis griega y la creación de la democracia”, cit. p. 99.

⁷² Ibidem.

⁷³ CASTORIADIS, C., “Una interrogación sin fin”, *Los dominios del hombre*, cit., p. 90.

⁷⁴ CASTORIADIS, “¿El fin de la filosofía?”, cit., p. 125.

⁷⁵ Ibidem.

En fin, lo que posee mayor importancia no son las instituciones establecidas por los griegos, sino el proceso continuo de autoinstitución democrática.⁷⁶

Así, el momento en el cual nace la democracia es aquel en que surge el cuestionamiento incesante de las instituciones en, y a través de, la actividad de la colectividad. Dicha colectividad, “[l]a comunidad de los ciudadanos –el demos– proclama que es absolutamente soberana (el demos es autonomos, autodikos, autoteles: se rige por sus propias leyes, posee su jurisdicción independiente y se gobierna él mismo para decirlo con los términos de Tucídides).”⁷⁷ No se trata, por tanto, del imperio de la ley, ni de los «derechos del hombre», ni si quiera de la igualdad de los ciudadanos como tal, sino del cuestionamiento por éstos de la ley.⁷⁸ En Grecia, la igualdad es la posibilidad efectiva de todos los ciudadanos de cuestionar la ley, lo que se promueve a través de la propia institución.⁷⁹

De esta manera, de la posibilidad efectiva de cuestionamiento incesante nace la expectativa de autonomía, la determinación de darse a sí mismo las leyes, estando concientes de que así lo hacen:

“Which are the laws we ought to make? At that moment politics is born; that is to say, freedom is born as social-historically effective freedom. And this birth is inseparable from the birth of philosophy.”⁸⁰

“En Grecia encontramos el primer ejemplo de una sociedad que delibera explícitamente sobre sus leyes y que modifica esas leyes. [...] Esta posición lleva a la pregunta que también tiene su origen en Grecia y que consiste en interrogar no sólo si esta ley es buena o es mala. Sino en interrogar ¿qué significa que una ley sea buena o mala? En otras palabras, ¿qué es la justicia? Y esta cuestión se vincula inmediatamente con la creación de la filosofía. Así como en la

⁷⁶ Ibidem, p. 126.

⁷⁷ CASTORIADIS, C., “La polis griega y la creación de la democracia”, cit., p. 117.

⁷⁸ CASTORIADIS, C., “Power, Politics, Autonomy”, cit., p. 164.

⁷⁹ CASTORIADIS, C., “La polis griega y la creación de la democracia”, cit., p. 117.

⁸⁰ CASTORIADIS, C., “Power, Politics, Autonomy”, cit., p. 164.

actividad política griega la institución existente de la sociedad es puesta por primera vez en tela de juicio y modificada, Grecia es también la primera sociedad que se interrogó explícitamente sobre la representación colectiva e instituida del mundo. Es decir, es la primera que se entregó a la filosofía. Y así como en Grecia la actividad política desemboca rápidamente en la pregunta ¿qué es la justicia en general? y no simplemente en la cuestión de saber si una determinada ley particular es buena o mala, justa o injusta, así también la interrogación filosófica desemboca rápidamente en la pregunta ¿qué es la verdad? y no tan sólo en la cuestión de saber si esta o aquella representación del mundo es verdadera. Y estas dos preguntas son auténticas interrogaciones, es decir, interrogaciones que deben permanecer abiertas para siempre.”⁸¹

El proyecto de autonomía que nace en Grecia es, por tanto, resultado de una apertura y decisión individual y colectiva de tomar las riendas del pensamiento, cuestionar lo instituido, y arriesgarse a establecer significados que siempre podrán ser re-evaluados o cuestionados por otros o por uno mismo (autoinstitución reflexiva).

B. Edoxe (la opinión bien considerada) y la democracia

La existencia de la filosofía, como recalcamos, está íntegramente ligada al nacimiento de la democracia al hacer posible una forma de vivir en que se abre el pensamiento al cuestionamiento de las instituciones. Así, explica Castoriadis, la filosofía como la practicaban los griegos le da forma a la democracia. El pensamiento filosófico griego está basado en la idea de que el mundo no es completamente ordenado, ya que esto implicaría que podría existir un sistema de saber único y definitivo.⁸² Tampoco se acepta la idea de que el mundo es un completo caos, pues entonces no habría posibilidad alguna de pensamiento coherente.⁸³ La filosofía no existiría en ninguno de esos dos extremos; es solamente posible porque se abre la posibilidad a la

⁸¹ CASTORIADIS, C., “La polis griega y la creación de la democracia”, pp. 113-114.

⁸² Ibidem, p. 115.

opinión individual sobre lo que se debe pensar (no hay un saber único) y porque dicho pensamiento es de hecho posible (existe cierta coherencia).

Igualmente, en ninguno de dichos extremos sería posible la política, ni tampoco la democracia. Si pudiese haber un sistema de saber definitivo, la democracia sería un absurdo ya que la misma implica que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de alcanzar una *doxa* (opinión) correcta y nadie posee una *episteme* (ciencia) de las cosas políticas.⁸⁴ Esta misma idea de que no hay especialistas en la política y que las opiniones son tal para cual es la única justificación, argumenta Castoriadis, de la regla de la mayoría, ya que todas las opiniones han de tener el mismo peso y las decisiones tendrán que tomarse colectivamente.⁸⁵ La democracia es de esta manera el reino de la *doxa*, de esta capacidad que tenemos todos de formar opiniones sobre los asuntos políticos, los cuales escapan los razonamientos geométricos.⁸⁶

Así, la argumentación y debate de las opiniones y aprobación de alguna por la polis, es lo que la convierte en *edoxe*, o sea, en la opinión bien considerada. Como indica Castoriadis, las leyes atenienses siempre comienzan diciendo: “Edoxe te boule kai to demo”: “Pareció bueno, ha sido la opinión bien sopesada del Consejo y del pueblo que...”, y luego sigue el texto de la ley. Esta *edoxe* es “un elemento de una profundidad insuperable” y representa “la piedra angular de la democracia”, ya que revela la esencia de la misma: ⁸⁷

“El punto esencial es que en democracia no tenemos una ciencia de la cosa política y del bien común, tenemos las opiniones de

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem pp. 115-116.

⁸⁵ Cfr. CASTORIADIS, C., *Debate con el MAUSS*, cit., p. 89, y también CASTORIADIS, C., *La insignificancia y la imaginación. Diálogos.*, Mínima Trotta, Madrid, 2002, p.23.

⁸⁶ CASTORIADIS, C., “Los envites actuales de la democracia”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, cit., p. 177-178.

⁸⁷ Ibidem, p. 177.

la gente; estas opiniones se confrontan, se discuten, se argumentan, y luego, finalmente, el pueblo, la colectividad se determina y zanja con su voto. Esto, entonces, en cuanto al proceso de interrogación, de cuestionamiento establecido por la democracia. Que no es un cuestionamiento en el aire: nosotros sabemos que el pueblo decide, antes bien. Incluso, nosotros queremos que el pueblo decida. Y sabemos o deberíamos saber que lo que el pueblo ha decidido no es forzosamente la última verdad, que puede equivocarse, pero que no hay otro recurso. Nunca podrá salvarse al pueblo contra sí mismo, sólo es posible darle los medios institucionales para corregirse a sí mismo si se ha equivocado, para volver atrás si se ha tomado una decisión errónea, o para modificar una ley si ésta es mala.”⁸⁸

La opinión bien considerada es sólo eso, una opinión, la cual puede ser errónea, pero se asume la responsabilidad de la decisión tomada por la colectividad de hacerla suya al convertirla en ley. La democracia ateniense se configura de esta manera, permitiendo la toma de decisión por la polis y proveyendo los instrumentos institucionales necesarios para poder corregirse si la decisión ha sido equivocada. Esta configuración es la democracia directa.

Como sabemos, en la democracia directa griega la participación activa de los ciudadanos se materializaba en la *ecclesia* (asamblea del pueblo donde todos tienen derecho a tomar la palabra, sus votos tienen el mismo peso y todos tienen la obligación moral de hablar con franqueza) y en los tribunales (donde las cortes están formadas por jurados designados por sorteo).⁸⁹ Pero Castoriadis señala tres aspectos que le parecen importantes de la democracia directa: 1) Que el cuerpo soberano es de hecho la totalidad de todos los afectados, y cuando la delegación resulta inevitable, los delegados elegidos pueden ser revocados de sus poderes en cualquier momento; 2) No hay ni podría haber “especialistas” de las cuestiones políticas ya que el saber

⁸⁸ Ibidem, p. 178.

⁸⁹ Ver descripción de la democracia griega en HELD, D., *Models of democracy*, Polity, Cambridge, 2006, pp. 11-27.

técnico, la sabiduría política, pertenece a la comunidad; y 3) La polis no es un “estado” en el sentido moderno (en el griego antiguo ni siquiera existe la palabra estado), ya que no se puede concebir como algo, y menos como un “aparato”, separado de los ciudadanos.⁹⁰ Estos tres elementos de la democracia directa griega reflejan la formación de instituciones (y significaciones) que buscan la consecución de la democracia en su esencia: la participación efectiva de todos en el poder y la unidad del cuerpo político,⁹¹ sin que nada (ningún aparato estatal, por ejemplo) ni nadie obtenga más poder que otro en la colectividad de ciudadanos.

C. La expansión del “germen” de la autonomía

Como es por muchos reconocido, la Ilustración y el movimiento revolucionario de finales del siglo XVIII son un hito en la historia del proyecto de autonomía individual. Esto lo reconoce Cornelius Castoriadis al identificar dicho momento histórico como uno de re-nacimiento del proyecto de autonomía y de su expansión. El autor indica que el surgimiento “del movimiento radicalmente crítico, democrático, revolucionario por obra de las revoluciones del siglo XVIII y de la Ilustración primero, por obra del movimiento socialista después, presenta varios “más” [...]”.⁹² Estos «más» son los factores en los cuales el movimiento radicalmente crítico sobrepasó, o fue más allá en sus significaciones, que el movimiento democrático de la Grecia antigua.

Entre estos «más» encontramos que en la modernidad se recogen los gérmenes del proyecto de autonomía, sus significaciones, y se llevan mucho más lejos:

⁹⁰ Ibidem, p. 118-120.

⁹¹ Ibidem, p. 121.

⁹² Ibidem.

“Se habla de igualdad, de libertad, de fraternidad para todos. Este «para todos» es una significación social que surge en Occidente y que, políticamente, no es la de los griegos (prescindiendo de los estoicos, impertinentes desde el punto de vista político).”⁹³

Así, explica Castoriadis, existe una «vocación de universalidad» en las significaciones de la modernidad, que se revela en la propulsión de los «derechos del hombre», y en que teóricamente se sostiene que todos los miembros de la colectividad política que viven dentro del territorio (reservando cuestiones de edad y nacionalidad) son titulares de los derechos políticos.⁹⁴ Esta es la idea de la igualdad expandida, la cual el autor aclara no tiene que ver con el cristianismo, si no que “es creación de un nuevo movimiento histórico que ha elevado la exigencia de una igualdad no en el cielo, sino aquí y ahora.”⁹⁵ Se forma en el imaginario social la idea, la significación, de la existencia de igualdad política que tiene fuerte arraigo, aunque en la práctica la participación política esté de hecho fuertemente restringida.⁹⁶ Esa significación imaginaria constituye un fuerte “más” del movimiento revolucionario de la modernidad, ya que crea una expectativa de igualdad que cruza barreras antes muy establecidas.

Hay, además, otro «más» del movimiento revolucionario de la modernidad que es también muy importante para nuestro autor. Se trata de lo que él considera es la mayor aportación de Europa al proyecto de autonomía.⁹⁷ Y es que en el movimiento revolucionario de la modernidad, NINGUNA institución de la sociedad puede sustraerse o escapar su puesta en cuestión. En cambio, en Grecia, la actividad política instituyente no tocaba áreas fuera de lo estrictamente político, como la familia y la propiedad. En la

⁹³ CASTORIADIS, C., “Antropología, Filosofía, Política”, cit., p. 121.

⁹⁴ CASTORIADIS, C., “Imaginario político griego y moderno”, cit., p. 168.

⁹⁵ CASTORIADIS, C., “Antropología, Filosofía, Política”, cit., p. 121.

⁹⁶ CASTORIADIS, C., “Imaginario político griego y moderno”, cit., p. 168.

modernidad “hay una apertura extraordinaria, e ilimitada según derecho, de la actividad instituyente explícita, así como del cuestionamiento efectivo de las instituciones más inmemoriales”, como por ejemplo lo hizo el movimiento feminista.⁹⁸ El cuestionamiento, la posibilidad de plantearnos la pregunta de lo que debemos pensar sobre algo, se extiende a áreas que antes estaban clausuradas. La exigencia de validez de derecho, no en sentido jurídico, si no filosófico (validez de iure en vez de validez de facto) se impone a todas las representaciones que recibimos, sobre las cuales ya no existe una necesidad automática de aceptar. El movimiento revolucionario moderno extiende la ruptura de la heteronomía a todos los aspectos de la vida humana, abriendo la posibilidad de creación por parte del imaginario radical.

D. El espacio público y la democracia directa

En la postmodernidad surge otro fenómeno señalado por Castoriadis como un posible catalítico para el crecimiento del germen de la autonomía. Se trata de los distintos movimientos de grupos de humanos que se juntan por un asunto de interés común. Estos movimientos sociales son, para nuestro autor, una prolongación de los movimientos emancipadores (obreros, mujeres, jóvenes, minorías, etc.) y tienen “como base el proyecto de la instauración de una sociedad autónoma, autoorganizada, autodirigida, autogobernada, autoinstituída.”⁹⁹ Por ejemplo, antes de su degeneración burocrática, el movimiento obrero que se autocreó en los países europeos lo hizo gracias a la herencia o tradición democrática presente en estos países, lo que se revela en la creación por dicho movimiento de instituciones de carácter profundamente democráticos que incluso resucitaban principios

⁹⁷ Ibidem, p. 169.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ CASTORIADIS, C., “Una interrogación sin fin”, cit., p. 91.

enraizados en la Grecia antigua, pertenecientes a la misma esfera de significación.¹⁰⁰ La filosofía y la democracia son, por tanto, los motores que alimentan a estos movimientos sociales.

Así, ante la patente crisis de significaciones en la política de la posmodernidad (sobre la cual profundizaremos en el capítulo 3), los movimientos sociales surgen como alternativa de significación para los humanos en cuanto a los asuntos públicos. Sin embargo, esta polarización de significaciones refleja una ruptura en el espacio público que puede actuar en detrimento del bien común.

“Si el movimiento de las mujeres o el movimiento ecológico se resisten tanto a lo que probablemente ellos mismos llamarían su politización, ello se debe a que, en la sociedad contemporánea, está la experiencia de la degeneración de las organizaciones políticas. Degeneración muy acentuada. No se trata tan sólo de su degeneración en la organización o en su burocratización; la degeneración es también evidente en la práctica, en el hecho de que las organizaciones “políticas” ya nada tiene que ver con la verdadera política. Pues su única preocupación es la de conquistar el aparato del estado. La imposibilidad actual de unificar estos diversos movimientos traduce un problema infinitamente más general y más grave: el problema de la actividad política en la sociedad contemporánea y el problema de su organización.”¹⁰¹

Así, la degeneración de la actividad política institucionalizada se revela en el rechazo de ésta por aquellos que buscan efectuar cambio mediante su actividad colectiva creadora. Por esto, el autor rechaza que se denomine a estos movimientos sociales como movimientos de “experimentación social”, ya que esto tapa el desnudo ideológico y político de la izquierda actual, además del hecho de que la gente que se une a estos movimientos no lo hace para “experimentar, sino para crear.”¹⁰²

¹⁰⁰ CASTORIADIS, C., “Herencia y Revolución”, cit., p. 139.

¹⁰¹ CASTORIADIS, C. “Una interrogación sin fin”, cit., p. 87.

¹⁰² CASTORIADIS, C. “Lo que no pueden hacer los partidos políticos”, cit., pp. 168-169.

“¿Por qué la gente emprende estas actividades? Porque han comprendido que ni las instituciones estatales ni los partidos responden a sus aspiraciones y a sus necesidades, que son incapaces de responder a ellas (de lo contrario, la gente trataría de utilizarlas para estas actividades). [...] Los movimientos de autoorganización, de autogestión parcial, por un lado, son expresiones del conflicto que desgarran a la sociedad actual, de la lucha de la gente contra el orden establecido, y también, por otro lado, preparan otra cosa: incluso en forma embrionaria, trabajan y encarnan la voluntad de la gente para tomar la suerte entre sus manos y bajo su propio control.”¹⁰³

Existe una ruptura, por tanto, entre las luchas sociales y el orden establecido. El régimen, en vez de promover o trabajar para la evolución del embrión, o germen, de autonomía que existe en estos movimientos, mantiene monopolizado lo que se supone sea el espacio de participación política, el espacio público. Si esto no cambia, permanecerá fragmentado el espacio político en grupos de presión (“lobbies”), y aumentará la descomposición del cuerpo político. Las consecuencias en la política son ya evidentes: la competencia de intereses opuestos que se cancelan, el aumento de la impotencia política y de un andar a la deriva sin objetivo común.¹⁰⁴

La recuperación de la política requiere, por tanto, la creación de un verdadero espacio público, un dominio político que pertenezca a todos por igual. Así, “la democracia puede definirse también como el hacerse verdaderamente pública la esfera pública/pública, que, en los otros regímenes es en realidad más o menos privada.”¹⁰⁵ Para Castoriadis, siempre hay tres esferas de la vida social considerada desde el punto de vista político: una esfera privada, una esfera público/privada, y otra público/pública.¹⁰⁶

“En la jerga contemporánea se han mezclado la esfera privada y la esfera público-privada, sobre todo desde Hannah Arendt, y esta

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ CASTORIADIS, C., “La polis griega y la creación de la democracia”, cit., pp 121-122.

¹⁰⁵ CASTORIADIS, C. “¿Qué democracia?”, cit., p. 149.

¹⁰⁶ Ibidem.

confusión aparece todo el tiempo en los intelectuales que hablan de “sociedad civil”. Pero la oposición sociedad civil/Estado (que es de fines del siglo XVIII) no basta, no nos permite pensar una sociedad democrática. Para ello, debemos utilizar esta articulación en tres esferas.”¹⁰⁷

Así, la distinción u oposición entre sociedad civil/Estado ignora esa otra esfera, la publico/privada, su importancia y la necesidad de promoverla, hacer que funcione, en conjunción con las otras dos. No solamente es hacer la esfera pública verdaderamente pública, lo cual es muy importante, sino también reconocer la importancia de esa esfera en que los humanos interactúan, deliberan informalmente, crean y cultivan su conciencia social. En una verdadera democracia, por tanto, se dará una correcta articulación de las tres esferas de interacción social sin que exista dominio de una sobre las otras.

E. Un concepto universal y abarcador

Para nuestro autor la importancia de las creaciones de Grecia y Europa (el cuestionamiento individual y colectivo) “estriba en la constitución de un universal que no es ya el universal lógico ni técnico.”¹⁰⁸ Se trata de un valor universal en potencia, ya que todos los humanos tienen la capacidad de cuestionamiento (autoreflexividad) y tienen la predisposición de quedar atrapados en su ejercicio. Claro, que el autor no está diciendo que la autoreflexividad sea parte ya dada de la naturaleza humana, sino que esta capacidad puede ser desencadenada y promovida.¹⁰⁹ El cuestionamiento individual y social es, por tanto, una creación socio-histórica que puede ser base de un proyecto universal de autonomía, sin tener que recurrir a un

¹⁰⁷ CASTORIADIS, C., “El proyecto de autonomía no es un utopía”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, cit., p. 21.

¹⁰⁸ CASTORIADIS, C., “Imaginario político griego y moderno”, cit., p. 175.

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 175-176.

fundamento racional último que justifique dicho proyecto. La actividad colectiva de individuos autoreflexivos y creadores proveerá de validez a las construcciones que se lleven a cabo en conjunto.

Así, para Castoriadis, cualquier movimiento que se llame revolucionario (en otras palabras, que busque la explosión de la actividad autónoma) tendrá que dejar de ser un movimiento político en el sentido tradicional del término.¹¹⁰ Esto es así ya que, como mencionáramos anteriormente, la política actual en realidad no funciona para efectuar cambios sociales orientados a intereses que no sean los de los que dominan el aparato de Estado. Los movimientos revolucionarios, por tanto, deberán “aparecer como un movimiento total, preocupado por todo lo que los hombres hacen y soportan en la sociedad, y ante todo por su vida cotidiana real.”¹¹¹ Esta es la visión expansiva del proyecto de autonomía, requerida para su evolución en la actualidad.

“Mi conclusión es que hemos de ir más lejos que los griegos y que los modernos. Nuestro problema es instaurar una verdadera democracia en las actuales condiciones, hacer de esta universalización, que en el mundo moderno sigue siendo formal o, mejor, incompleta, una universalidad sustancial y sustantiva. Esto sólo puede lograrse volviendo a poner en su lugar a los «goces», acabando con la importancia desmesurada que ha tomado la economía en la sociedad moderna e intentando crear un nuevo ethos, un ethos centralmente ligado a la mortalidad esencial del hombre.”¹¹²

¹¹⁰ CASTORIADIS, C. “Elementos de una nueva orientación”, PEDROL, X. (ed.), *Escritos Políticos. Antología*, Libros de la Catarata, Madrid, 2006, pp. 57-58. Es importante aclarar aquí que cuando Castoriadis escribe el escrito citado todavía se refiere al proyecto de autonomía como proyecto revolucionario. Como veremos en el capítulo posterior, esta terminología cambia en sus escritos, pero se refieren a lo mismo. Ver, por ejemplo, su definición de “revolución socialista” en CASTORIADIS, C., “Introducción”, en *La sociedad burocrática, vol. 1. Las relaciones de producción en Rusia*, Tusquets, Barcelona, 1976, p. 30.

¹¹¹ CASTORIADIS, C., “Elementos de una nueva orientación”, cit., p. 58.

¹¹² CASTORIADIS, C., “Imaginario político griego y moderno”, cit., p. 172.

El proyecto de autonomía en la actualidad, por tanto, implica un retorno a la filosofía y a la democracia, pero de manera más abarcadora que cuando su nacimiento en Grecia y su retorno en la modernidad. El proyecto de autonomía tendrá que abordar todas las facetas de la vida humana, lo que en otras palabras quiere decir que la democracia tiene que ir más allá de la esfera política y tocar la vida cotidiana de los seres humanos. A esta democracia abarcadora, asumida como forma de vida, el autor le denomina democracia directa.¹¹³

V. La democracia directa propuesta por Castoriadis.

Procederemos ahora a ubicar el modelo de democracia según concebido por Castoriadis, y expuesto en las secciones anteriores, dentro del abanico de ideas que componen el pensamiento democrático en la actualidad. El autor David Held nos provee un esquema útil y adecuado para este esfuerzo, ya que su reconocido trabajo en el libro *Models of Democracy* representa una de las exposiciones más abarcadora, pero sucinta, sobre dicho pensamiento desde sus inicios hasta la actualidad.¹¹⁴ Utilizando dicho esquema, podremos identificar algunos importantes paralelismos que demuestran la herencia de Castoriadis de algunas corrientes de pensamiento, y, más interesante aún, aquellas diferencias que lo distinguen hasta de aquellas corrientes que parecen más cercanas a sus ideas. Tanto en la vertiente temporal como la vertiente tipológica expuestas por Held, nuestro autor se distingue como defensor férreo de la democracia como régimen, o forma de vida, en el que la manera de entender el proyecto de autonomía apunta a una bifurcación del pensamiento democrático en la actualidad. Así,

¹¹³ CASTORIADIS, C., “Una «democracia» sin la participación de los ciudadanos”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, cit., p. 229.

el pensamiento político de Castoriadis que exponemos en este capítulo, sobresale precisamente por la concepción de un modelo de democracia distinto a los expuestos por Held en su obra.

A. Vertiente Temporal: Más allá de la Nueva Izquierda Francesa

La primera vertiente que discute Held en su trabajo es la del tiempo, organizando su exposición en tres partes que guardan cierto orden cronológico en el desarrollo de las ideas. Comienza con la exposición de lo que considera son los “modelos clásicos”, desde las primeras concepciones de la democracia en la antigua Grecia, hasta la variación de democracia presentada por Marx y sus seguidores hasta finales del siglo XIX. La segunda parte de la exposición toca las “variantes del siglo XX”, en la cual se presentan modelos derivados de los “clásicos” que han generado la discusión y conflicto más reciente. En la tercera parte de libro, Held toca las ideas centrales derivadas de los debates entre los modelos expuestos para desarrollar su posición sobre lo que debería ser la democracia hoy, o más bien en el futuro. Para nuestro propósito en este trabajo, la vertiente temporal nos ayuda a colocar las propuestas de Castoriadis en el lugar que ocupa dentro de la línea histórica de las ideas.

En cuanto a esta vertiente, Cornelius Castoriadis es un escritor que podemos ubicar dentro de las variantes del siglo veinte, derivadas de los “clásicos”, junto lo que se conoce como la Nueva Izquierda Francesa. Nacido en el año 1922, y activo en la política desde temprana edad (en el 1937 ya pertenecía a la Juventud Comunista Griega), la influencia de su obra literaria se comienza a sentir en el 1949, cuando se funda Socialisme ou Barbarie y se

¹¹⁴ HELD, D., *Models of democracy*, Polity, Cambridge, 2006.

publica su primer volumen. En este grupo, su trabajo fue dirigido principalmente a retar la asunciones, las prácticas y la dirección de la izquierda francesa.¹¹⁵ El autor Arthur Hirsh indica que, junto Henri Lefebvre y Jean-Paul Sartre, Castoriadis y el grupo de Socialisme ou Barbarie fueron una de las tres ramas principales que convergieron para crear la teoría social de la Nueva Izquierda Francesa.¹¹⁶

Según Hirsh, a pesar que no tuvo éxito como organización revolucionaria, Socialisme ou Barbarie tuvo gran éxito como revista de pensamiento teórico social debido a que sus miembros tenían el insumo de su actividad política, dándole entendimiento práctico de los procesos sociales, y también al poder anticipar la naturaleza del conflicto social que enfrentarían las sociedades industriales avanzadas.¹¹⁷ La influencia intelectual del grupo, luego de su rompimiento en el 1966, se reflejó en los movimientos de Mayo del 1968 y en los intelectuales críticos de los 70s.¹¹⁸ Desde esa temprana actividad crítica, tanto intelectual como política, de los 50s y 60s, es que Castoriadis comienza a desarrollar su teoría política y sus ideas de la democracia.

No se puede pasar por alto, sin embargo, que sus ideas evolucionaron con su trabajo posterior, ya luego de haber cursado estudios de psicoanálisis, establecido su práctica de psicoanalista, y luego convertirse en profesor de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales en 1979. Habiendo ya rechazado la teoría marxista desde los últimos años en Socialisme ou

¹¹⁵ CURTIS, D.A., "Foreword", en CASTORIADIS, C., *Political and Social Writings, Vol. 1, 1946-1955: From the Critique of Bureaucracy to the Positive Content of Socialism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, p. ix. Sobre su participación en S ou B abundaremos en el capítulo 2 de este trabajo.

¹¹⁶ HIRSH, A., *The French New Left: from Sartre to Gorz*, South End Press, Boston, 1981, pp. 5-6, 113-115, 118.

¹¹⁷ Ibidem, p. 115.

¹¹⁸ Ibidem, p. 118. También ver CURTIS, D.A., "Foreword", cit., p. xi.

Barbarie, el autor expande aún más su crítica a todo aquello que “se hace pasar” por la izquierda en su esfuerzo por desarrollar una “atrevida” teoría socialista.¹¹⁹ En palabras de Amador Fernández Savater:

“Castoriadis abandona, después de Mayo 68, la actividad política militante para entregarse plenamente a la tarea de repensar todo el horizonte teórico de las categorías con las que el viejo movimiento revolucionario había pretendido materializar en el discurso la comprensión de lo que hacía y la representación de lo que quería. Ese horizonte estaba presidido, según Castoriadis, por la hipercategoría de la “determinación”, cuya aplastante presencia impide aprehender la especificidad de la actividad política y de la temporalidad que le es propia. Avanzando de espaldas a todas las modas, Castoriadis no desecha como puros fantasmas los objetos teóricos que han jalonado esencialmente el curso del pensamiento occidental (la historia, la sociedad, el sujeto); más bien constata que su modo de ser pulveriza la lógica y la ontología heredadas.”¹²⁰

De esta manera, en su trabajo posterior a *Socialisme ou Barbarie*, Castoriadis profundiza mucho sus ideas políticas logrando conceptualizar una teoría democrática que deriva principalmente de una comprensión psico-social, no racionalista, del ser humano como ente creativo (de imaginación radical) y su relación con lo que el autor considera es la principal herencia (incluso la única de gran valor) que recibimos del mundo griego y de la modernidad europea: el proyecto de autonomía. Por este giro en su obra, Castoriadis llega a desarrollar un pensamiento muy distinto a la norma, que va más allá de la distinción identificada por Hirsh entre izquierda y Nueva Izquierda Francesa.

De la variedad de autores que hablan sobre la peculiaridad del pensamiento de Castoriadis, es útil para esta sección sobre la vertiente

¹¹⁹ CURTIS, D.A., “Foreword”, cit., p. xii. Ver CASTORIADIS, *Democracia y Relativismo. Debate con el MAUSS*, cit., p. 37.

¹²⁰ Cfr. FDEZ.-SAVATER, A., “Prólogo: Reconstruir los puentes quemados” en CASTORIADIS, *La exigencia revolucionaria*. Acuarela Libros, Madrid, 2000, pp. 13-14.

temporal remitirnos a lo planteado por David Ames Curtis. Según éste, lo que distingue a Castoriadis de otras corrientes o enfoques filosóficos como el estructuralismo, deconstruccionismo, post-estructuralismo, u otras, es que todas se han dedicado a la discusión del método (o procedimiento) como tema de principal importancia. Mientras, Castoriadis logra desprenderse de la centralidad del procedimentalismo precisamente al reconocer que el método nunca podrá ser divorciado de los contenidos (siempre cambiantes), y enfrentar dicho hecho mediante la aceptación de la improvisación (o en términos de nuestro autor, la creación de nuevas determinaciones) como aspecto definitivo de la acción política.¹²¹ La creación espontánea en Castoriadis se vuelve algo positivo, incluso central, para la comprensión de la política como dominio separado de actividad humana, distinguible de la filosofía.¹²² Se formula entonces (como menciona arriba Fdez-Savater) una fuerte crítica al pensamiento heredado tanto por la derecha como por la izquierda, que opera bajo una “ontología unitaria”, y da primacía a la determinación, rechazando como negativo a lo imaginario, lo espontáneo o lo indeterminado.¹²³

Por estas razones, no sería correcto afirmar simplemente que Castoriadis es un escritor de la Nueva Izquierda Francesa de los 50s y 60s. La evolución de sus escritos presenta una posición que gradualmente se mueve más allá de la izquierda tradicional y la Nueva Izquierda Francesa, rompiendo con (y sirviendo de crítica a) esquemas de aquellas izquierdas

¹²¹ CASTORIADIS, C., *Democracia y Relativismo. Debate con el MAUSS*, cit., p. 37; y CURTIS, D.A., “Foreword”, cit., p. xv-xviii.

¹²² Es importante aclarar, como hiciera repetidamente Castoriadis, que el término indeterminación no es central (no forma parte de su vocabulario) a su teoría política. Ver CASTORIADIS, C., *Democracia y Relativismo. Debate con el MAUSS*, cit., p.37. Creemos que el pensar que Castoriadis toma como postura central la indeterminación lleva a conclusiones erróneas sobre su teoría política en general. Ver KHILNANI, S., “Castoriadis and Modern Political Theory”, *Revue européenne des sciences sociales*, T. 27, No. 86, 1989, pp. 405-418.

que hoy día se consideran vanguardistas, pero que se quedan enfocadas en la búsqueda de un máximo método, un procedimiento político correcto, o una ontología unitaria que les guíe de forma determinada. Así nos atrevemos a decir que, aún después de su muerte, la totalidad del pensamiento de Castoriadis es novedoso en comparación con muchas contribuciones del siglo XX que surgen desde la izquierda, aunque su obra se haya desarrollado en un principio dentro del marco temporal y dentro de la lucha de la Nueva Izquierda Francesa. Temporalmente, entendemos que esto implica que el autor renueva su posicionamiento dentro del pensamiento izquierdista a la vez que evolucionan sus escritos y hasta sus últimas contribuciones antes de su muerte.

B. Castoriadis como teórico orientado al desarrollo.

David Held en su trabajo hace una distinción en los teóricos tanto republicanos como liberales, entre aquellos cuyas propuestas son “proteccionistas” y aquellos cuyas propuestas están “orientadas al desarrollo.”¹²⁴ Es una distinción útil, que señala la existencia de paralelismos entre teóricos de diversos modelos, y a la vez diferencias entre teóricos dentro de un solo modelo. Así, existen similitudes entre Maquiavelo (republicano) y Madison (liberal), al ambos considerar la democracia como una forma de proteger a los ciudadanos de los abusos de poder. Así, a pesar de ser de líneas distintas, ambos modelos son “*proteccionistas*” al enfatizar la seguridad como objetivo principal de la democracia. Por otro lado, tanto

¹²³ Cfr. CASTORIADIS, C., “La polis griega y la creación de la democracia”, cit., p. 116.

¹²⁴ HELD, D., cit., pp. 42, 43, 48. Luego se abundará un poco más en esta distinción hecha por Held, pero en síntesis el autor se refiere a aquellos modelos de democracia cuyo objetivo principal es promover la estabilidad social (proteccionistas), a diferencia de otros modelos cuyo objetivo principal es promover el desarrollo cívico y cultural de la ciudadanía (orientado al desarrollo).

Rousseau (republicano) como J.S. Mill (liberal) ven en la participación democrática una forma de promover el desarrollo social e individual de los humanos, siendo estos modelos catalogados como *“orientados al desarrollo”*. De esta manera, Held abre una puerta para el debate en torno a lo que esta distinción representa o implica sobre las percepciones de estos distintos autores sobre la democracia.

Sin embargo, la discusión de esta distinción en el texto citado de David Held es limitada y solamente desarrollada dentro de los cuatro modelos mencionados. Entendemos que el autor no logra percibir la potencial extensión de la misma, por ejemplo, en el análisis de los trabajos de otros autores como Marx, cuyo modelos de Democracia Directa el autor presenta como uno de los modelos clásicos junto con el Republicano y el Liberal.¹²⁵ También el autor no considera la posibilidad de extender esta distinción a otros modelos discutidos en su texto. Sería interesante desarrollar el análisis de la democracia griega como una orientada al desarrollo. Incluso, la consideración de los nuevos modelos democráticos del Siglo XX bajo estos parámetros devela cómo esta distinción sigue siendo relevante a autores contemporáneos, siendo interesante analizar cómo la distinción ha evolucionado en sus nuevas teorías. Más aún, percibimos una gran relevancia de esta distinción en las diversas formas que hasta hoy se comprende la

¹²⁵ Held sí reconoce, sin embargo, la herencia radical de Marx proveniente de Rousseau y de la democracia griega. Ibidem, p.115. Otros autores que desarrollan más dicha conexión son Fernando Vallespín en la discusión sobre la democracia radical, y Andrew Levine, quien argumenta que el comunismo marxista es esencialmente una idea rousseauniana (lo que llama “Rousseauian Marxism”). VALLESPÍN, F. “El discurso de la democracia radical”, *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, S.A, Madrid, 1998; y LEVINE, A., *The General Will: Rousseau, Marx, communism*, Cambridge University Press, New York, 1993. Galvano della Volpe hacía esta conexión mucho antes de Levine en DELLA VOLPE, Galvano, *Rousseau y Marx: y otros ensayos de crítica materialista*, Ediciones Martínez Roca, S. A., Madrid, 1969, donde argumenta que para entender la conexión entre socialismo y democracia hay que entender “la naturaleza del nexo histórico Rousseau-socialismo y de la continuidad de la genuina problemática igualitaria roussoniana en el socialismo científico.” Ibidem, p.15-16.

democracia. Procedemos entonces a considerar a Castoriadis dentro de esta distinción.

Es bastante clara la inclinación de Castoriadis hacia la vertiente teórica orientada al desarrollo. Su concepción de la democracia parte de una percepción de la sociedad como institución creada y a su vez creadora (sociedad instituida y sociedad instituyente), siendo el ser humano un ente creador cuya participación en la vida pública es lo que HACE la política. El valor de la participación en los asuntos públicos es, por tanto, mayor que la de un mero mecanismo de protección contra la acumulación de poder. El proyecto democrático que, para Castoriadis, tuvo su inicio en la Grecia antigua y otros momentos culminantes en la revolución francesa y la lucha obrera, tiene como tarea central la consecución de la autonomía individual y colectiva a través de la actividad colectiva y lúcida de los humanos que forman parte de ese proyecto.¹²⁶ La participación efectiva de todos es para Castoriadis el eje central de una sociedad autónoma (sociedad democrática). Como ya citáramos:

“Una sociedad libre es una sociedad donde el poder es ejercido de modo efectivo por la colectividad, por una colectividad en la que todos participan efectivamente en igualdad. Y esta igualdad de participación efectiva como fin a alcanzar, no debe limitarse a aparecer como regla puramente formal; debe quedar asegurada, tanto cuanto sea posible, por instituciones efectivas.”¹²⁷

Una vez se instituye efectivamente la participación (sin reducirse a mera formalidad), postula Castoriadis, surge la autonomía como un “germen” que penetra las significaciones imaginarias sociales, siendo capaz de efectuar

¹²⁶ Cfr. CASTORIADIS, C., “Respuesta a Richard Rorty”, cit., p. 111-112 y 164.

¹²⁷ CASTORIADIS, C., “Socialismo y sociedad autónoma”, cit., pp. 27-28.

cambios tanto en la sociedad como en el individuo y creando un nuevo *eidos* socio histórico.¹²⁸

De esta forma, podemos ver que para Castoriadis la participación ciudadana es de valor central en su concepción de la democracia, necesaria para el desarrollo tanto del individuo como la sociedad. La participación es la forma de hacer política democrática, y a la vez es aquello que le da su contenido.¹²⁹ Como discutiéramos anteriormente, al distinguir entre “la política” y “lo político”, los asuntos sobre la protección ante el poder y la administración de la fuerza son temas que Castoriadis considera atañen a lo segundo.¹³⁰ La política, como “actividad colectiva que quiere ser lúcida y consciente” no puede reducirse a “lo político”, ya que ha de estar en definitiva dirigida hacia la consecución efectiva de la autonomía, y no simplemente a proteger los individuos de la usurpación de la misma por otros.¹³¹ Por estas razones, podemos considerar a Castoriadis como un teórico “orientado al desarrollo”, ya que ve en la participación democrática la posibilidad efectiva de cambiar al individuo y la sociedad, siendo la participación igualitaria en el poder (la autonomía de todos que es a su vez “germen”) el propio fin social.

C. Comparación con modelos específicos de democracia

1. Castoriadis y los modelos orientados al desarrollo

¹²⁸ CASTORIADIS, C., “Power, Politics, Autonomy”, cit., p. 163.

¹²⁹ Atando a lo discutido anteriormente, podemos observar que para Castoriadis la participación no podría ser simplemente un método, o solamente un “fin en sí mismo”, siendo esta última la manera en que Held se refiere a las posiciones de autores como la de Rousseau o aquellos que proponen la Democracia Participativa. HELD, D., *Models of Democracy*, cit., pp. 45, 215. Como ya dijéramos, para Castoriadis, es imposible desvincular el método del contenido, ya que se auto-implican.

¹³⁰ CASTORIADIS, C., *Democracia y Relativismo. Debate con el MAUSS*, cit., pp. 32-33.

¹³¹ Es relevante también recordar la incesante aclaración de Castoriadis cuando dice: “No podemos salvar a la humanidad de sí misma.”

Para determinar en qué modelo de democracia del esquema de Held, si alguno, encaja Castoriadis, pasamos a identificar a grandes rasgos los paralelismos o diferencias con los modelos delineados por Held. Comenzamos por señalar que Castoriadis es un claro heredero de la democracia de la antigua Grecia, aunque no de la forma que muchos autores suponen.¹³² Para Castoriadis, el proyecto de autonomía tiene su primera aparición en Grecia antigua (la que va del siglo VIII al siglo IV), en donde surge una ruptura socio-histórica reflejada en el nacimiento de la filosofía y la democracia. “Es esta la fase durante la que se crea la pólis, se instituye y, aproximadamente en la mitad de los casos, se transforma más o menos en pólis democrática” (énfasis nuestro).¹³³ Esta actividad surge con nuevas significaciones imaginarias. Como por ejemplo, en estas primeras póleis democráticas los ciudadanos se entendían a sí mismos como semejantes, como iguales (hómoioi), y había igualdad de ley (isonomía) para todos.¹³⁴

Sin embargo, el autor rápidamente aclara que el “todos” de la antigua Grecia excluía a las mujeres y a los esclavos, por lo que no se puede considerar como modelo ejemplar de democracia, sino simplemente como “germen”.¹³⁵ Esto lo recalca a través de su obra. Así el autor argumenta que para instaurar la verdadera democracia hay que ir más lejos que los

¹³² En el Capítulo III abundaremos en por qué muchos autores suponen mal sobre la influencia griega en las ideas de Castoriadis. También cfr. LIZCANO, E., “Castoriadis, la autonomía y lo imaginario colectivo: la agonía de la Ilustración”, *Revista Anthropos: Huellas del Conocimiento*, N. 198, 2003, pp. 189-207, en específico pp. 193-194. También HELLER, A., “With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us”, *Revue européenne des sciences sociales, Pour une philosophie militante de la démocratie*, T. 27, Num. 86, 1989, pp. 161-171, en específico p. 166.

¹³³ Cfr. CASTORIADIS, C., “Imaginario Político Griego y Moderno”, cit., p. 160.

¹³⁴ CASTORIADIS, C., “Antropología, Filosofía, Política”, cit., p. 111. Cfr. CASTORIADIS, “La polis griega y la creación de la democracia”, cit., p. 99.

¹³⁵ CASTORIADIS, C., “Imaginario Político Griego y Moderno”, pp. 168-172.

griegos,¹³⁶ y recalca que aquellos que sostienen que él se inspira exclusiva o esencialmente en la historia antigua demuestran simplemente no haberle leído.¹³⁷ De esta forma, Castoriadis resalta el “germen” de autonomía como la aportación principal del modelo griego de democracia, y mira hacia las instituciones que se crean en esa época como ejemplos de formas que puede tomar la participación democrática en la práctica.

Es interesante observar que en el esquema elaborado por Held, la democracia griega es la única que se presenta a partir de una elucidación (a través de diversas fuentes) sobre como se practicó en la realidad, y no desde la ideas de filósofos o teóricos.¹³⁸ Así, Held enfatiza que la práctica democrática griega instauró un “estilo de vida” que llevó a una polis marcada por la unidad, la solidaridad, la participación, la deliberación pública, pero con una ciudadanía “altamente restringida”.¹³⁹ Para Held, esas innovaciones que reconoce como extraordinarias descansan en gran parte en su “exclusividad”, o sea, en el hecho de que el gobierno entraba profundamente en las vidas de los ciudadanos pero solamente muy pocos formaban parte activa del mismo, formándose lo que él llama una “tiranía de los ciudadanos”.¹⁴⁰ Sin embargo consideramos que al enfocarse en el hecho de

¹³⁶ Ibidem, p. 172.

¹³⁷ CASTORIADIS, C., “Hecho y por Hacer” (Fragmento), en PEDROL, X., *Escritos Políticos*, cit., p. 144.

¹³⁸ HELD, D., *Models of Democracy*, cit., p. 13. Rafael del Águila enfatiza este hecho como una situación difícil en cuanto a la búsqueda de lo que hace la democracia en este periodo, por lo que quien intente una reconstrucción tendrá que combinar las escasas y contradictorias fuentes, entre las cuales incluye como importantes a los argumentos de los sofistas, los trágicos y las tramas dramáticas. Cfr. DEL ÁGUILA, R., “Los precursores de la idea de democracia: la democracia ateniense.”, en *La democracia en sus textos*, cit, p. 17.

¹³⁹ Ibidem, pp.14 y 19.

¹⁴⁰ Ibidem, p.19. Más que a la trata de las mujeres y esclavos enfatizada por Held, del Águila apunta a la política expansionista de Atenas como el catalítico que permitió el desarrollo práctico de la isonomía, ya que brindó los mecanismos de diferenciación social, un lenguaje común y solidaridad cívica. Así, sorprende e inquieta a dicho autor la conexión entre la profundización de la democracia con la expansión imperialista. Entendemos que lo que identifican tanto Held como

exclusión que se da en la práctica democrática griega, Held pasa por alto el hito histórico de dicha práctica que identifica Castoriadis: el impulso del proyecto de autonomía. Claro que hay que criticar la exclusión, por lo cual no hay que tomar la democracia griega como la democracia correcta (como lo enfatiza Castoriadis). Pero el punto a sobresaltar de la práctica griega, para nuestro autor, es el rompimiento con la heteronomía en las instituciones políticas y, por tanto, en el imaginario social de los ciudadanos participantes.

Siguiendo esta línea, en sus planteamientos Held resta importancia a dos puntos que consideramos importantes en la discusión de los modelos de la democracia. El primero consiste en que, si se consideran todos los momentos históricos en que se practica la democracia, la misma se ha dado incluyendo el hecho de la exclusión de alguna parte de la sociedad (ya sean las mujeres, los esclavos, los inmigrantes, etc.). En otras palabras, los otros modelos descritos por Held, en su práctica (o mejor dicho, en sus intentos de práctica), tienen esa misma característica que la democracia griega. Esto es algo que amerita más profunda consideración y análisis, pero también que claramente señala que el camino a una democracia donde todos gocen de una verdadera autonomía es todavía uno donde falta un largo tramo que

del Águila es la existencia de cierta dualidad en la democracia desde sus inicios griegos: la libertad de unos conectada con la dominación de otros. DEL ÁGUILA, R., "Los precursores de la idea de democracia: la democracia ateniense.", cit., p 23. Al no poder abundar en este interesante tema en este trabajo, nos limitamos a apuntar que a través de la historia, y aún en la actualidad, en lo que muchos todavía llaman democracia, ha existido y existe dicha dualidad. Ver los interesantes argumentos de Boaventura de Sousa Santos sobre el carácter dual del pensamiento occidental en su artículo "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledge", *Review*, vol. XXX, 1, 2007.

Por otro lado, son clarificadores los argumentos de Arblaster, quien, sin aminorar la importancia del hecho de la existencia de grupos marginados, apunta a que la fuerza del discurso de la "tiranía de la mayoría" que se atribuye a la democracia griega es un reflejo de la supervivencia de actitudes antidemocráticas en el pensamiento moderno, y no de una elucidación sobre lo que realmente sucedía en Grecia. ARBLASTER, A., *Democracia*, Alianza, D.L., Madrid, 1992.

recorrer. Y es que Held (y este es el segundo punto) al hablar de la “tiranía” de la democracia griega y cómo ésta es un “estilo de vida”, no percibe que si procediera a describir los otros modelos de democracia desde la forma en que han sido practicados, también estos presentarían características de “tiranía” contra algún grupo y de un “estilo de vida” social. Podemos adelantar como ejemplo la exclusión de grupos vulnerables (como los pobres o inmigrantes) en el modelo liberal, o la forma de vida individualista, poco solidaria y privada que este fomenta.¹⁴¹ En definitiva, un “estilo de vida” no se da exclusivamente en la democracia clásica griega, o en modelos que fomentan la participación de los ciudadanos como parte central de sus postulados.

Además de la forma en que Castoriadis toma el “germen” del proyecto de autonomía que nace en la democracia clásica griega como eje en su teoría, podemos identificar otros dos modelos clásicos que podrían representar una fuerte influencia sobre el desarrollo de sus ideas. Primero el Republicanismo Orientado al Desarrollo, con su énfasis en la participación política como valor intrínseco para el desarrollo humano.¹⁴² Como explica Held, los teóricos de

¹⁴¹ Dentro de las ideas postuladas por los partidarios del modelo de Democracia Pluralista (en especial los Neo-pluralistas) podemos ver que se identifican plenamente las características de exclusión del modelo liberal.

¹⁴² Es útil destacar aquí la prolongación del concepto de democracia como forma de vida, el cual Held también identificó en el modelo de Democracia Clásica, a este tipo de republicanismo. Tanto para Held, como para autores como Arblaster, el tipo de relación que se da entre gobierno y ciudadano en una democracia centrada en la participación ciudadana difumina la distinción tajante de otros modelos que postulan una división definitiva entre el gobierno y la vida cotidiana de los ciudadanos. En palabras de Arblaster:

“Cuanto más cerca esté una comunidad del ideal democrático de autogobierno, mayor será la participación ciudadana en el gobierno y tenderá a disolverse la distinción convencional entre gobierno y gobernados. En tales circunstancias, catalogar a la democracia simplemente como una forma o método de gobierno es equívoco. Es cierto, desde luego, que el autogobierno es una respuesta al problema del gobierno (¿quién gobierna?), pero no es simple o únicamente eso. En tales circunstancias el Estado se socializa y la sociedad se politiza. La democracia participativa necesariamente tiene consecuencias para la vida social

este modelo entienden que la democracia implica la igualdad política y económica, de manera que nadie ejerza dominio sobre otro, y todos los individuos gocen de igual desarrollo y libertad en el proceso auto-determinación dirigido al bien común.¹⁴³ Este énfasis en la igual participación política y económica como corolario a la libertad de todos es compartida por Castoriadis. Como hemos visto, la libertad para Castoriadis es una creación socio-histórica que tiene como contenido principal la participación igual de todos en el poder, ya que nadie es realmente autónomo –libre- si no tiene la posibilidad real de participar en la determinación de [las] leyes” y “nadie puede querer razonablemente la autonomía para sí mismo sin quererla para todos.”¹⁴⁴ Al igual que Rousseau, la libertad implica no ser sometidos ni someter a otros, por lo cual debe haber una voluntad común de unirse en polis democrática, para así permanecer libres (imaginario social de autonomía), una economía donde nadie pueda “comprar ni ser comprado” por otros, y una participación igualitaria en los asuntos públicos.¹⁴⁵

Sin embargo, a pesar de identificar a Rousseau como un pionero en su crítica a la técnica moderna dentro la crisis social y cultural de Occidente,¹⁴⁶ y

y es mejor considerada como un modo de vida, más que como un mero mecanismo electora o un sistema político. Este fue el mensaje del discurso fúnebre de Pericles [...]” ARBLASTER, A., *Democracia*, cit., p.95.

Como abundaremos más adelante, estamos de acuerdo en que mientras más se acerque una sociedad al autogobierno, más se socializa el Estado y se politiza la vida social. Sin embargo, nos adelantamos en apuntar al hecho que todo sistema de gobierno, ya sea bajo el ideal de democracia participativa, o el ideal de democracia liberal, o legal, **necesariamente tiene consecuencias para la vida social**. Que las consecuencias sean la des-politización (en el caso de los discursos más liberales) no significa que deje de tener efectos importantes en la forma en que vivimos en sociedad (como tan incansablemente se dedicó a demostrar Castoriadis).

¹⁴³ HELD, D., *Models of Democracy*, cit., p. 48.

¹⁴⁴ CASTORIADIS, C., “¿Qué democracia?”, cit., p. 148.

¹⁴⁵ HELD, D., *Models of Democracy*, cit., pp. 44-49.

¹⁴⁶ CASTORIADIS, C., “¿El fin de la filosofía?”, cit., p. 119 y Nota 10.

de declararse de acuerdo con dicho autor (y con Marx) en cuanto a que la única democracia verdadera es una de participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos,¹⁴⁷ Castoriadis se distancia del autor en otros asuntos. Por ejemplo, éste declara enfáticamente no estar de acuerdo con la concepción rousseauniana de la voluntad general y la prohibición de facciones.¹⁴⁸ Su principal distanciamiento (de donde se derivan sus otros desacuerdos) es que Castoriadis considera que Rousseau es arrastrado por la “maldición de la filosofía política moderna”, 1) haciendo depender su teoría de una concepción metafísica (o trascendental) de “individuos-sustancias”, “individuos completos, esencialmente determinados en y por sí mismos antes de toda sociedad, y determinantes” y 2) razonando “siempre a partir del imaginario del Leviatán, de un Estado que está ahí y que es ineliminable, contra el cual hay que defenderse y proteger a los individuos”.¹⁴⁹

Este error lleva a Rousseau, según Castoriadis, a preocuparse de manera innecesaria por la “defensa” y “protección” de la personas y de los bienes de cada sociedad, y a una concepción inconsistente de la voluntad general. Castoriadis se refiere (y cita) a la formulación hecha por Rousseau del problema de la búsqueda de la autonomía expresada en *El Contrato Social*, libro I, capítulo VI:

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los

¹⁴⁷ CASTORIADIS, C., *Democracia y Relativismo. Debate con el MAUSS*, cit., pp. 70, 83-84. En particular, Castoriadis está muy de acuerdo con la admisión teórica de Rousseau de que la “representación” es un principio ajeno a la democracia, ver CASTORIADIS, C., “La polis griega y la creación de la democracia”, cit., p. 118.

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ CASTORIADIS, C., *Sujeto y Verdad en el Mundo Histórico-Social: Seminarios 1986-1987, La Creación Humana I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004, pp. 185-189. Cfr. CASTORIADIS, “Power, Politics, Autonomy”, cit., p. 173.

demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes.”¹⁵⁰

Para Castoriadis, entonces, la teoría democrática de Rousseau parte desde una perspectiva determinista-proteccionista, y resulta con una visión de la voluntad general demasiado ‘trascendentalista’ donde es imposible la diferenciación del cuerpo político (y por tanto la existencia de facciones). En otras palabras, Rousseau construye su modelo de democracia (su concepción del mismo) a partir de la herencia teórica (a su vez metafísica) que le precede, y no a través de una elucidación informada por una comprensión cabal de la sociedad (de “lo social”).

Con argumentos relacionados Castoriadis se distancia del modelo de Democracia Directa de Marx, y esto luego de toda una vida de estudio y crítica de la teoría marxista. La democracia directa, como hemos mencionado en cuanto a Rousseau, es la única democracia verdadera para Castoriadis.¹⁵¹ Y, desde la descripción de Held de la Democracia Directa de Marx, podemos percibir otros puntos importantes de encuentro entre ambos autores en el plano teórico. Uno es la comprensión del humano como un ser social e histórico, no aislado, cuya naturaleza es definida a través de las relaciones con otros, y la formación social a través de las instituciones.¹⁵² Pero esta similitud en cuanto a la concepción del humano y la sociedad se queda relegada en Marx a uno de los aspectos del “círculo de creación socio-histórica” según concebido por Castoriadis, el del poder ejercido por la sociedad instituída (imaginario instituído) en la formación de los individuos. Para Castoriadis, Marx abandona el otro aspecto del círculo de creación (el de la imaginación radical e instituyente) cuando en su teoría económica elimina

¹⁵⁰ Ibidem.

¹⁵¹ CASTORIADIS, C., *Democracia y Relativismo. Debate con el MAUSS*, cit., pp. 70, 83-84.

dos factores decisivos en los cuales “se traduce por excelencia la **creatividad de la historia**, y que hacen que no puedan establecerse “leyes” de la evolución económica de otro modo que no sea en un sentido siempre parcial y transitorio” (énfasis nuestro).¹⁵³ Esos factores son la lucha de clases y la evolución de la técnica.

En cuanto a la lucha de clases, Marx establece a la fuerza de trabajo como una mercancía, y al obrero como un objeto pasivo del capital de producción, ignorando por completo su capacidad de resistencia y lucha dentro de la producción.¹⁵⁴ Para Marx, la dominación del capital es íntegra e indiscutida de una clase sobre otra, lo cual según Castoriadis es erróneo y afecta el resto de su teoría:

“ [...] la historia de la industria moderna no es sólo la historia de las grandes batallas campales sindicales; es también y sobre todo la historia que se desarrolla ocho horas por día, sesenta minutos por hora, sesenta segundos por minuto en la producción y a propósito de la producción; durante cada uno de estos segundos cada gesto del obrero tiene dos fases, una que se conforma a las normas de producción impuestas, otra que las combate. El rendimiento efectivo es el resultado de la lucha que se desarrolla en este terreno. No hay, pues, valor de uso definido en la fuerza de trabajo que pueda captarse independientemente de esta lucha y de estos efectos. [...]”

Marx hace abstracción de esta lucha, y como todo lo que sigue en *El capital* reposa necesariamente sobre este “análisis” de la determinación del valor de cambio de la fuerza de trabajo como mercancía, todo el edificio ha sido construido sobre arena, toda la

¹⁵² HELD, D., *Models of Democracy*, cit., p.97.

¹⁵³ CASTORIADIS, C., “Por qué ya no soy marxista”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, cit., p. 53.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 53-54. Este mismo señalamiento es hecho por Rubio Carracedo y Vico, quienes describen el discurso de Marx como una “utopía de tipo apocalíptico” en el que la lucha de clase llega a pasar a un segundo plano y el hombre es considerado como una marioneta de las fuerzas económicas. Esto le lleva, entre otras cosas, a restarle importancia a factores considerados por otros socialistas utópicos como importantes, como el de la educación. RUBIO CARRACEDO, J., y VICO, M., “«Hombre Nuevo», Sociedad sin Clases y Estado Justo en Marx”, *Sistema: Revista de ciencias sociales*, Nº 54-55, 1983, pp. 147-168.

teoría está condicionada por este “olvido” de la lucha de clases.”¹⁵⁵

De manera similar, Marx elimina la evolución de la técnica de su teoría económica, a pesar de haber visto “con profundidad la conmoción constantemente repetida que introduce la evolución técnica en la sociedad y en la economía capitalistas.”¹⁵⁶ En síntesis, en su teoría económica Marx pretende hacer del progreso técnico una variable continua, cuando en realidad todo lo que implica dicho progreso no es posible limitarlo a algo medible, o describirlo en una fórmula que tenga sentido a través del tiempo.¹⁵⁷ El sentido de este tipo de mediciones solamente podrá ser instantáneo y comprendido únicamente al volver a sumergirlas en lo histórico-social; pero nunca servirán de base a una economía política “establecida”, ya que los “encadenamientos” de la economía no podrán “ser integrados en un sistema exhaustivo y permanente de relaciones invariantes, y menos aun formalizadas.”¹⁵⁸

Para Castoriadis, este afán de Marx (incluso en contra de algunas de sus ideas de juventud) de construir una teoría soberana que explique el capitalismo, su desmoronamiento y el paso a una nueva sociedad, es reflejo de su filosofía “racionalista-materialista”, la cual solamente es una variante más dentro de la metafísica (o trascendentalismo) que afecta la filosofía política moderna.¹⁵⁹ Dentro de la teoría marxista existe un dogma, una idea de salvación laica que plaga todo el proyecto de emancipación:

¹⁵⁵ CASTORIADIS, C., “Por qué ya no soy marxista”, cit., pp.54 y 56.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 59.

¹⁵⁷ Ibidem, pp. 59-61.

¹⁵⁸ Ibidem, pp. 61-62.

¹⁵⁹ La discusión más cabal sobre este tema en Castoriadis está en la primera parte de su libro *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, titulada “Marxismo y teoría revolucionaria”, y publicada originalmente en los últimos números de S ou B.

“El proyecto de emancipación, de la libertad como actividad, del pueblo como autor de su historia, se invierte y toma la forma de imaginario mesiánico de una Tierra prometida accesible y garantizada por el sucedáneo de trascendencia producido por la época: la «teoría científica».” ¹⁶⁰

Por esto, a pesar de coincidir con Marx en que la libertad como proyecto socio-histórico requiere de la democracia completa, la eliminación del dominio de unos sobre otros (económica y socialmente) y una transformación de la sociedad, Castoriadis no está de acuerdo con otras ideas que fluyen desde el mencionado acercamiento mesiánico a la teoría. Estas ideas incluyen las que apuntan a un “final de la política”, la “inevitabilidad” del tráfico al socialismo, o del papel central (mesiánico) del proletariado como depositario del proyecto revolucionario:

“La contaminación del proyecto emancipatorio de autonomía por lo imaginario capitalista de la racionalidad técnica y organizativa, que asegura un «progreso» automático de la Historia, tendrá lugar bastante rápidamente (ya en Saint-Simon). Pero será Marx el teórico y el artífice principal de la penetración en el movimiento obrero y socialista de las ideas del papel central de la técnica, la producción, la economía. [...]”

Las expectativas milenaristas y apocalípticas, de origen inmemorial, recibirán ahora un «fundamento» científico, plenamente acorde con lo imaginario de la época. Al proletariado, la «última clase», se le asignará el papel de salvador, pero su acción vendrá dictada necesariamente por sus «condiciones reales de existencia», a su vez constantemente determinadas por la acción de las leyes económicas, forzándolo a liberar a la humanidad liberándose a sí mismo.” ¹⁶¹

¹⁶⁰ CASTORIADIS, C., “La pulverización del marxismo-leninismo”, *El ascenso de la insignificancia*, cit., p.42.

¹⁶¹ Ibidem, pp. 44-45. Los autores Rubio Carracedo y Vico también abundan sobre esta característica mesiánica en el pensamiento de Marx, lo que describen (citando a Löwith) como los elementos escatológicos de su teoría:

Es así como, a pesar de lo que Castoriadis considera “la enorme fuerza explicativa” de la concepción marxista (denunciadora de las mistificaciones de la ideología liberal), su incorporación al movimiento obrero como ortodoxia (y girada hacia el totalitarismo por Lenin) hace que la misma se convierta en la práctica en una ideología que sirve a regímenes represivos.

Hay algo, por tanto, fundamentalmente antidemocrático, según Castoriadis de las teorías democráticas de Rousseau y de Marx. Ambos inclinan sus teorías a concepciones metafísicas (trascendentales), que tienden a poner como determinantes elementos cuya naturaleza es cambiante y errática. Por un lado, Rousseau con su adopción de una visión del individuo-sustancia determinado, y del Estado ineliminable del cual hay que protegerlo. Por otro lado Marx con su objetivización del proletariado (y del progreso de la técnica) siendo absorbidos totalmente por una economía dominante a la que hay que destruir.¹⁶² Son posturas en que los sujetos que conforman la sociedad se ven como entes pasivos, formados por lo que les rodea, y cuya actividad democrática los liberará únicamente si siguen la fórmula dada por la teoría particular. Rousseau con su fórmula de estados pequeños con educación y religión civil que haga posible la existencia de una

“En definitiva, lo que se presenta como «un descubrimiento científico» se revela como «fe escatológica que, a su vez, determina el alcance y el contenido de todas sus afirmaciones particulares” RUBIO CARRACEDO y VICO, “«Hombre Nuevo», Sociedad sin Clases y Estado Justo en Marx”, cit., p. 16

De forma escatológica, argumentan interesadamente los autores, la teoría del hombre nuevo y de la emancipación humana libera a Marx de la necesidad de responder a críticos que señalan el carácter totalitario de su postura, ya que pretende con la propia teoría garantizar la honestidad de los gobernantes y la existencia del estado justo. Ibidem, p. 162. Aunque de forma distinta a otros autores ya mencionados, los aquí citados ven en estas posiciones de Marx la indudable presencia del pensamiento de Rousseau. Ibidem, p. 163.

¹⁶² Para una enumeración de los errores que Castoriadis atribuye a Marx, y que coincide con lo aquí identificado, cfr. HIRSH, A., *The French New Left: An Intellectual History from Sartre to Gorz*, cit., pp. 126-129.

“voluntad general”, y Marx con la “inevitable” destrucción del capitalismo, la eliminación de las clases y el advenimiento del comunismo. Para Castoriadis, a pesar de la semilla revolucionaria que fecunda la teoría de ambos autores, éstos caen en el direccionismo y determinismo provenientes de la ontología unitaria que plaga la filosofía moderna, por lo cual sus teorías, al final, son propensas a prácticas totalitaristas.¹⁶³

Sin embargo, al igual que Held identifica la forma en que Marx trata de recuperar la “semilla revolucionaria” de posiciones como la de los griegos y la de Rousseau,¹⁶⁴ entendemos que Castoriadis retoma dicha semilla (de hecho, la llama el “germen de autonomía”), llevándola más allá incluso que los autores que Held cataloga en su esquema como de Nueva Izquierda.¹⁶⁵ Los autores de la Nueva Izquierda descritos por Held, Pateman y Macpherson, proponen un modelo de democracia participativa que parte de preocupaciones parecidas a las de Castoriadis. Por ejemplo, de acuerdo con la descripción hecha por Held, ambos parten de una insatisfacción con la filosofía política heredada (tanto liberal como Marxista), y piensan que la existencia formal de derechos es de poco valor cuando no son realmente disfrutados, que el Estado tiene parte central en el mantenimiento y

¹⁶³ En cuanto a Rousseau, Castoriadis establece que debido al concepto de la voluntad general (a la vez imposible y peligroso), “no es del todo erróneo establecer cierta relación entre Rousseau, por un lado, y el Terror de la Revolución Francesa y los elementos jacobinos en el bolcheviquismo, por otro lado. Ver CASTORIADIS, C., *Sujeto y Verdad en el Mundo Histórico-Social*, cit., p. 189.

¹⁶⁴ HELD, D., *Models of Democracy*, cit., pp. 115-116. De hecho, indica Held que en La Segunda carta del *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1843) Marx expresa la necesidad de volver a “esa autosuficiencia, esa libertad, que desapareció de la tierra con los griegos y se desvaneció en el neblina azul del cielo con el cristianismo.” Todos los autores citados en esta sección identifican paralelismos entre Rousseau y Marx. Para una discusión profunda sobre las conexiones entre sus pensamientos ver LEVINE, A., *The General Will. Rousseau, Marx, communism*, cit. Para un análisis más breve, ver VALLESPÍN, F., “El discurso de la democracia radical”, cit., pp. 157-173.

¹⁶⁵ Cfr. HELD, D., *Models of Democracy*, cit., p. 209, donde menciona la inspiración republicana y marxista de la Nueva Izquierda. Held reconoce la existencia de otras posiciones, como la de los anarquistas y de los libertarios de izquierda, pero no considera que su influencia se extendiera de manera importante.

reproducción de desigualdades (no es separado ni imparcial), y que la participación política se debe extender a otras áreas de la vida cotidiana como la economía, el trabajo y las relaciones comunitarias.¹⁶⁶ Derivando de ideas de teóricos orientados al desarrollo como Rousseau y J.S. Mill, los teóricos de Nueva Izquierda enfatizan en que la participación ciudadana fomenta el desarrollo humano y político.¹⁶⁷

Pero, a diferencia de Rousseau, Marx, y también Castoriadis, los teóricos del modelo de la Democracia Participativa no postulan que las instituciones de democracia directa deban (ni puedan) ser extendidas a todas las esferas políticas sociales y económicas, o que la igualdad política y social pueda ser obtenida a través de la autogestión en todas las esferas.¹⁶⁸ Impedimentos importantes, según estos autores, incluyen la “imposibilidad”

¹⁶⁶ Ibidem, pp. 209-213.

¹⁶⁷ Ibidem. Aunque Held no incluye a este modelo bajo la descripción “orientado al desarrollo”, pensamos que es puntual su incorporación bajo esta categoría ya que, como veremos, sus proponentes enfatizan la importancia de la participación para la transformación del individuo y de la sociedad. Es importante señalar que en su obra *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (publicada en 1977) Macpherson hace una distinción entre la democracia liberal “proteccionista” y la democracia liberal “orientada al desarrollo” (developmental). Cfr. TOWNSHEND, Jules, *C.B. Macpherson, and the Problem of Liberal Democracy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, p. 21. Explica Townshend que Macpherson entendía que existen dos ontologías que compiten dentro de la teoría democrática liberal. Por un lado la procedimentalista, que considera la democracia como un sistema de gobierno, a la que llamó “protective democracy”, por concebirse como un mecanismo para la protección de los ciudadanos y sus posesiones frente al Estado o frente a otros ciudadanos (y favorable a una sociedad de mercado). La otra, sustantiva, que se refería a una sociedad de humanos auto-desarrolladores (self-developers), derivada del pensamiento de J.S. Mill (“Millian developmental ontology”), a la que llamó “developmental democracy”. Ibidem. Además de parecemos curioso que Held no menciona esto en su libro, es interesante descubrir la posición de Macpherson, el cual argumentaba, según Townshend, que ambas ontologías son contradictorias bajo el sistema capitalista, siendo necesaria una transformación de las relaciones de propiedad que posibilite una sociedad de auto-desarrolladores. Para Macpherson, lo fundamental era la socialización de la propiedad para posibilitar una democracia orientada al desarrollo (consonante con la ontología de Mill), siendo esto, según Townshend, la base del modelo de democracia que proponía. Ibidem, pp. 22-23. En todo caso, esta aclaración de la posición de Macpherson favorece nuestra percepción que su modelo de Democracia Participativa (aún de la forma descrita por Held) pertenece a la vertiente orientada al desarrollo.

¹⁶⁸ HELD, D., *Models of Democracy*, cit, p. 212.

de reemplazar el vacío que deje la burocracia, problemas de coordinación, presiones de tiempo y asuntos de eficiencia y liderazgo.¹⁶⁹ Para autores como Pateman, la evidencia actual demuestra que no es probable que los intereses de las personas se extiendan más allá de los asuntos más cercanos o personales.¹⁷⁰ De esta forma, la Nueva Izquierda descrita por Held da un paso atrás en cuanto a la participación ciudadana en la democracia, pues se alejan de propuestas radicales de democracia directa (que transformen la base de la sociedad) y concentrándose (como vimos arriba) en proponer formas de “abrir” las instituciones estatales y otros movimientos políticos a una participación que asegure “la rendición de cuentas.”

Castoriadis enfatiza que prefiere hablar de democracia directa, no democracia participativa, ya que el mero énfasis en la participación “no alcanza”, habiendo que tener claro las razones para que haya (y por las que no hay) suficiente participación.¹⁷¹ Y es esta búsqueda de entendimiento de la participación política lo que impulsa a Castoriadis a través de sus años de desarrollo intelectual y práctico, negándose constantemente a dejarse “engañar” por el imaginario social instituido que logra llevar a tantos a pensar que las cosas son de la única forma que pueden ser (que Ser = Ser determinado). Así, en cuanto a Marx, Castoriadis comenta:

“No logra cuestionar ni la concepción tradicional de la “teoría”, ni el presupuesto, el prejuicio ontológico que le corresponde y que la subtiende desde Parménides: ser = ser determinado. Piensa que la razón teórica, inspeccionando la historia y analizándola, puede descubrir sus determinaciones, las leyes que explican su devenir. Participa así en esta inmensa empresa comenzada por los griegos y proseguida por los occidentales: la constitución de la gran Teoría, de la consideración de lo que es tal como

¹⁶⁹ Ibidem, pp. 211 y 213.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 213.

¹⁷¹ CASTORIADIS, C. “Una «democracia» sin la participación de los ciudadanos”, cit., p. 229.

es verdaderamente –por lo tanto, en esta concepción, a-temporalmente-. Empresa que no puede desplegarse más que ocultando lo propio de la vida histórico-social: el hacer como hacer-ser, la creación, la autoinstitución de la sociedad.”¹⁷²

De manera similar podríamos aplicar esta crítica a las posiciones de MacPherson y Pateman según presentadas en el texto citado de David Held, ya que al considerar la democracia directa parten de conclusiones sobre la falta de interés de los humanos corrientes (en base a estudios sociológicos) en participar directamente en asuntos políticos nacionales, y de asunciones sobre imposibilidad de reemplazar el “vacío” que dejaría la eliminación del sistema burocrático por otra cosa, etc. Se considera LO QUE ES como punto de partida inmóvil, y como una realidad determinada y permanente. El enfoque del modelo de Democracia Participativa, por tanto, se limita a aconsejar la participación como forma de mejorar lo que ya está establecido, y no como proyecto para transformar la sociedad.¹⁷³

En contraste con este enfoque, entendemos que la característica radicalmente diferente de Castoriadis se encuentra en su defensa de la democracia directa y su sustentación teórica como proyecto de autonomía. En este sentido, la semilla revolucionaria que re-toma Castoriadis de autores como Rousseau y Marx es renovada y llevada a extensiones que la Nueva

¹⁷² CASTORIADIS, C., “Si es posible crear una nueva forma de sociedad”, en *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, cit., p. 159.

¹⁷³ Debemos enfatizar que estas conclusiones se basan exclusivamente en la discusión hecha por Held sobre los autores citados y el modelo de Democracia Participativa. Estas podrían cambiar con un estudio más profundo de los autores. Como el caso de Macpherson que, según el estudio realizado por Townshend, demostró el “lado oscuro” del liberalismo, defendió formas distintas de democracia (incluso el intento de la URSS en tanto dirigido hacia un fin democrático), y criticó a los que hacen ciencia política sin darse cuenta que parten de posturas ideológicas y nacionales dadas, y que piensan que pueden liberarse de considerar asuntos de valores. TOWNSHEND, C.B. *Macpherson and the Problem of Liberal Democracy*, cit., pp. 1-25. Sus posiciones le valieron críticas tanto de liberales, como marxistas y autores de Nueva Izquierda. Ibidem.

Izquierda descrita por Held no alcanza. Su filosofía política presenta una concepción de la democracia como proyecto activo y lúcido de masiva actividad política dirigida hacia la búsqueda de la autonomía y, por tanto, hacia una necesaria y radical transformación de la sociedad. Para Castoriadis no vale partir del presupuesto de que la sociedad actual es libre y justa (aunque queden unas reformas por hacer), si no que se debe reconocer en la actividad creadora de los movimientos revolucionarios (a los cuales debemos los márgenes de libertad que existen actualmente) que “la humanidad puede sin duda hacerlo mejor.”¹⁷⁴ Este énfasis en la creatividad de la humanidad, y su ruptura con la filosofía determinista, son los ejes de su trabajo desde sus tempranas luchas políticas hasta su posterior profundización intelectual y filosófica, y lo que le lleva a alejarse de los modelos orientados al desarrollo según presentados por David Held.

2. Castoriadis y los modelos proteccionistas

Es bastante evidente que el modelo de democracia que nos presenta Castoriadis se aleja mucho de las propuestas de autores que Held identifica como proteccionistas. Sin embargo, es interesante, y muy útil para la comprensión del modelo presentado por Castoriadis, señalar los puntos de divergencia y explorar las razones que subyacen esas diferencias. Explicaremos cómo las diferencias comienzan desde los aspectos básicos del pensamiento (con concepciones distintas del humano, la sociedad, el poder, la política, etc.) y se desarrollan para producir resultados muy distintos al modelo de Castoriadis en cuanto a la concepción de gobierno democrático. De esta forma, la sección busca poner en relieve la forma en que la diferencia

¹⁷⁴ CASTORIADIS, C., “Los movimientos de los años sesenta”, *El ascenso de la insignificancia*, cit., p. 38.

identificada por Held entre modelos orientados al desarrollo y modelos proteccionistas tiene importantes paralelismos con la diferencia identificada por Castoriadis entre democracia como procedimiento y democracia como régimen.

En su artículo “Democracia como Procedimiento y Democracia como Régimen”, Castoriadis hace una crítica dirigida principalmente contra Habermas y otros autores, quienes en su opinión le quitan el significado a la democracia al tratar de concebirla como mero procedimiento.¹⁷⁵ Nuestro autor comienza ese escrito diciendo que la tendencia a entender la democracia como el simple conjunto de procedimientos “contrasta” con todo el pensamiento político previo, y que dicha concepción tiene origen en la crisis de significaciones imaginarias en torno a los fines de la vida colectiva.¹⁷⁶ Entendemos que Castoriadis se refiere a un corte definitivo que hace la nueva tendencia procedimentalista con cualquier concepción sustantiva de los fines de la institución política, al que relaciona con lo que llaman el “individualismo contemporáneo”. Sin embargo, percibimos que los inicios de esta ruptura se ven reflejados en la evolución de los modelos de democracia según presentados por Held, en específico la de los modelos proteccionistas. Así, el origen de dicha concepción, nos parece, puede percibirse desde el comienzo de la división entre los modelos orientados al desarrollo y los proteccionistas, comenzando desde el Republicanismo.

Como nos indicara Held, el Republicanismo Proteccionista tiene su máxima expresión en Maquiavelo, y su búsqueda de la mejor forma de

¹⁷⁵ Ver comentario del autor en CASTORIADIS, C., *Democracia y Relativismo. Debate con el MAUSS*, cit., p. 69.

¹⁷⁶ CASTORIADIS, C., “Democracia como procedimiento y como régimen”, cit., p. 218. Ver la versión publicada en la revista *Leviatán*, número 62 (Invierno 1995) p. 65-83, donde la palabra

gobierno que evite la concentración del poder, mantenga el orden y promueva la virtud ciudadana.¹⁷⁷ El “padre de la política estatal moderna” miró hacia Roma precisamente en rechazo al “caos” que según él destruyó a Atenas. Para Maquiavelo, los mecanismos institucionales que propone están dirigidos, no a promover la igualdad o la autonomía, sino a instaurar un orden en una sociedad de humanos egoístas y vagos, de forma que su naturaleza sea dirigida hacia la virtud y se logre el bienestar y la gloria cívica. Es claro que apuntaba a una finalidad de la vida política: instaurar el orden cívico (mediante una constitución mixta y la expansión del estado). Pero ésta finalidad ya no estaba vinculada a la idea de política como proyecto de autonomía (libertad como igualdad en la participación), sino a una unión entre las ideas de auto-determinación con la de auto-protección.¹⁷⁸

Vemos entonces en los propios comienzos de la política estatal que la concepción de la política toma un giro importante. Se ve la naturaleza humana como negativa y al poder como algo amenazador, separado de la sociedad. Ya en este modelo, y siguiendo las definiciones de Castoriadis, no se habla de “la política” como actividad lúcida y consciente de cuestionamiento de las instituciones, si no que se concentra en la lucha de poder, o sea, “lo político”, y la búsqueda estratégica para controlar dicho poder y proteger a los ciudadanos (tanto de los poderosos como de sí mismos). Este giro se reflejará también en las ideas de quienes luego postularían el modelo de Democracia Liberal, desde autores clásicos como

que utiliza el traductor es “corta” en vez de “contrasta”, dándole un sentido más fuerte al rompimiento de la nueva tendencia con el pensamiento anterior.

¹⁷⁷ HELD, D., *Models of Democracy*, cit., pp. 40-44. Las ideas de expuestas en este párrafo son de las páginas citas.

¹⁷⁸ Held, al finalizar su discusión sobre Maquiavelo, alaba dicha unión de ideas como un momento fundamental en el pensamiento político que refleja un distintivo entendimiento de “la política”. Ibidem.

Hobbes, Locke y Montesquieu, hasta los de la Democracia Liberal Protectora con Madison, Bentham y Mill.

En su búsqueda de la liberación de la actividad política de los absolutismos, el “proyecto original liberal”, según presentado por Held, enfatiza la necesidad de controlar tanto el poder como a los individuos.¹⁷⁹ En Hobbes vemos, a partir de su concepción del individuo-sustancia, la atribución al ser humano de una inclinación perpetua por la búsqueda de poder y la incapacidad de salir de su egoísmo. Por esto cree necesario que el individuo consienta a transferir su poder (y sus derechos) al Leviatán (el estado), autoridad central que actuará en su nombre, y creará así condiciones de seguridad y paz duradera.¹⁸⁰ Por otro lado, Locke también parte de una concepción de individuo-sustancia (un “estado de naturaleza” distinto al de Hobbes), y enfatiza la necesidad de controlar el poder, pero más bien el poder del estado. El mecanismo propuesto por Locke, un constitucionalismo donde el poder público sea circunscrito y dividido, estaría dirigido a hacer del estado un instrumento para la defensa de los ciudadanos (su vida, libertad y propiedad), quienes permanecerían soberanos ya que podrían cambiar de gobierno o representantes. De manera similar, Montesquieu trabaja con la idea de crear instituciones, dentro de un esquema de separación de poderes, que canalicen la naturaleza ambiciosa y egoísta del individuo y la conviertan en gobierno eficiente.¹⁸¹ Como indica Castoriadis:

“Tras haberse roto finalmente, al menos en parte, lo imaginario milenario de la realeza de derecho (ratificado y reforzado por el cristianismo, «todo poder emana de Dios»), subsiste sin embargo la representación del poder como algo distinto de la sociedad, enfrentado y opuesto a ella. El poder son «ellos» (*us and them*, se

¹⁷⁹ Ibidem, p. 70.

¹⁸⁰ Cfr. Ibidem, pp. 60-65 para la discusión de Held sobre Hobbes y Locke.

¹⁸¹ Ibidem, pp. 65-69.

dice todavía en inglés), es en principio hostil, hay que limitarlo y defenderse de él. Únicamente durante los periodos revolucionarios, en Nueva Inglaterra o en Francia, la frase *we are the people*, o el término «nación», adquieren un sentido político, sólo entonces se declara que la soberanía pertenece a la nación –frase que por lo demás será rápidamente vaciada de su contenido mediante la «representación».”¹⁸²

De esta manera, estas corrientes de pensamiento se alejan de lo que para nuestro autor es la verdadera política, atribuyéndole central importancia al desarrollo de una forma institucional, un mecanismo, cuya finalidad es “controlar el poder” y “proteger” a los individuos de los ataques a su libertad.¹⁸³

Este aspecto protector de la corriente liberal se acentúa aún más en el trabajo de los teóricos que Held califica dentro del modelo de Democracia Liberal Protectora.¹⁸⁴ Así, el principio de justificación del modelo de Democracia Liberal Protectora estriba en que los ciudadanos deben ser protegidos de los gobernantes, así como de uno a otro, para asegurar que los que gobiernan trabajen por políticas públicas que estén a tono con los intereses de la ciudadanía como un todo.¹⁸⁵ En Madison, por ejemplo,

¹⁸² CASTORIADIS, C., “La democracia como procedimiento y como régimen.”, cit., p. 233.

¹⁸³ Aquí se percibe el inicio de la idea de libertad como libertad negativa (como esfera de acción libre intervención), pero sin la “neutralidad” que le pretende atribuir I. Berlin. Ver Ibidem, pp. 233-235, para una discusión de Castoriadis sobre esta concepción.

¹⁸⁴ HELD, D., *Models of Democracy*, cit., pp. 70-78. La información discutida en éste párrafo proviene de las páginas aquí citadas.

¹⁸⁵ García Guitián explica que el discurso democrático liberal se desarrolla dentro del debate sobre la mejor forma de gobierno popular en el marco de las revoluciones, tanto en Inglaterra, como la de los estados de América del Norte y de la revolución francesa, en el cual prevalece un rechazo a la democracia antigua (la democracia pura) basado en el razonamiento sobre su imposibilidad en miras a la extensión de las nuevas naciones (se necesitaba gobernar grandes territorios) y sobre la visión de las democracias puras como inestables y peligrosas por las “pasiones” de las mayorías pobres y no-educadas o mediocres. Es interesante, como ella apunta, que en esa época muchos se referían a este tipo de gobierno popular como república y no como democracia. GARCÍA GUITIÁN, E., “El discurso liberal: democracia y representación”, *La democracia en sus textos*, cit., pp. 115-128. Como claramente ilustra Arblaster en su libro, las críticas a la democracia pura en cuanto a ser gobierno de la “plebe”, de la muchedumbre incapaz de tener

encontramos que la política se basa en el interés propio (Hobbes), la necesidad de un poder público circunscrito legalmente y que rinda cuentas ante los gobernados (Locke), y la centralidad de la separación de poderes (Montesquieu). También encontramos un rechazo total a las “democracias puras” por intolerantes, injustas e inestables en base a que la naturaleza humana es conflictiva y competitiva, y busca inevitablemente poder y ganancias. El problema de la política para Madison, por tanto, es el control de las luchas de poder (de las facciones), y la democracia representativa se convierte en el mecanismo adecuado para la protección contra los gobernantes y entre los individuos.¹⁸⁶ Desde la perspectiva utilitarista (pretendidamente laica y científica), para Bentham y Mill la democracia liberal se relaciona a la institución de un aparato político que asegure la rendición de cuentas, ya que su objetivo es proteger a los ciudadanos del uso despótico del poder político. Para estos, de nuevo como Hobbes, la naturaleza humana es egoísta, busca la satisfacción de los deseos personales y es corrompida ante el poder. La democracia, en palabras de Held, deja de ser

opiniones propiamente políticas, es un problema que enfrenta la democracia desde sus inicios, en Grecia, y que se refleja en los escritos de los más conocidos filósofos (Platón, Aristóteles). La permanencia de dicho repudio a la democracia como una “tiranía de la mayoría” (Burke) es reflejo, según dicho autor, de la fuerza que tiene esa actitud “antidemocrática” en el pensamiento europeo, y no de un análisis objetivo de lo que realmente sucedió en Grecia. ARBLASTER, A., *Democracia*, cit., pp. 30-43, 59-66.

¹⁸⁶ La representación se vuelve, de hecho, la característica *por excelencia* de este modelo, ya que, como explica García Guitián, se convierte en la herramienta que posibilita el gobierno de una gran extensión nacional, y que reduce los riesgos de las democracias puras al servir como “filtro” que solamente permite a los más “competentes” articular las demandas y tomar decisiones sobre los intereses del país. GARCÍA GUITIÁN, E., “El discurso liberal: democracia y representación”, *La democracia en sus textos*, cit., pp. 120-124. Es especialmente clarificador el relato de Arblaster en cuanto a la aparición del “germen” de esta nueva concepción de la democracia (como república representativa) en donde, como apunta, la “clase y la desigualdad son aceptadas como permanentes e imposibles de erradicar y están incorporadas en un difícil equilibrio al sistema político mismo.” ARBLASTER, A., *Democracia*, cit., p. 67.

“un fin en sí misma” para convertirse en un mero mecanismo para asegurar la libertad de consumo y la maximización de la satisfacción privada.

En estos postulados de los liberales proteccionistas se ven claros indicios de las significaciones imaginarias del capitalismo que, como argumenta Castoriadis, han llevado a la sociedad a una crisis de significaciones que afecta también a la teoría política.¹⁸⁷ Nos referimos a la centralidad de la «dominio racional» caracterizada por dos tendencias: el impulso del dominio de la totalidad de la sociedad, y la dotación por dicho dominio de medios nuevos de carácter «racional», es decir, «económico».¹⁸⁸ Como explica Castoriadis, se pueden identificar ciertos factores cuya presencia condicionó la aparición del «dominio racional»: 1) la enorme aceleración de la evolución técnica; 2) el nacimiento y consolidación del Estado moderno; 3) la formación de las naciones modernas; 4) la mutación antropológica del ser humano a un *homo oeconomicus*, es decir, *homo computans*; 5) la existencia de la contestación interna, el cuestionamiento del orden establecido.¹⁸⁹ Si repasamos los postulados de los teóricos proteccionistas podemos ver, por lo menos, gérmenes de cada uno de estos factores.

Comenzando por el último factor, la contestación interna, los propios teóricos de los modelos proteccionistas formaban parte dicha contestación, dirigiendo su trabajo al cuestionamiento del orden establecido, en específico el absolutismo monárquico, los totalitarismos y más adelante la figura del Estado intervencionista. Se ven los indicios de la aparición del *homo*

¹⁸⁷ Cfr. CASTORIADIS, C., “La crisis de las sociedades occidentales”, *El ascenso de la insignificancia*, cit., pp. 13-39; CASTORIADIS, C., “La racionalidad del capitalismo”, *Figuras de lo Pensable*, cit., pp. 65-91; y bajo su pseudónimo, CARDAN, P., *Capitalismo Moderno y Revolución*, Ruedo Ibérico, Madrid, 1970.

¹⁸⁸ CASTORIADIS, C., “La racionalidad del capitalismo”, cit., pp. 73-75.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

oeconomicus, desde la visión del hombre como ser egoísta de Hobbes y su evolución hasta la concepción más economicista de Bentham y Mill, en la cual el hombre busca maximizar la satisfacción de los deseos personales, alejándose como corolario del interés por los asuntos comunes. Como indica Castoriadis, ya al menos a finales del siglo XVIII, “[l]as justificaciones de la indiferencia moderna hacia los asuntos comunes y la política apelan a la importancia de los intereses económicos para el hombre moderno.”¹⁹⁰ Y esto se da en el entorno de la consolidación de las naciones/Estado –muy a tono con lo postulado por Maquiavelo sobre la necesidad de su consolidación y expansión – y el aumento de la celeridad en la evolución de la técnica con el desarrollo de la ciencia, condición “presente ya antes desde el Renacimiento.”¹⁹¹

Sin embargo, a pesar de su concepción de la democracia como mecanismo de protección, los liberales proteccionistas todavía presentan una versión sobre la finalidad de la política democrática. Para éstos, la finalidad de la democracia es la libertad de individuo, concebida esta como la no intervención (o atraco) de los poderes públicos en su esfera de acción. Como indica Castoriadis, bajo este contexto, donde el poder se entiende (aunque erróneamente) como algo separado y extraño, es comprensible que exista una concepción de los derechos y de las libertades como medios de defensa contra el Estado.¹⁹² Es una concepción precisamente limitada por dicho entendimiento del poder, y que, a pesar de ser resultados de las luchas

¹⁹⁰ Ibidem, p.69. Aquí Castoriadis cita a Ferguson (*An essay on the History of Civil Society*, 1759) y Benjamin Constant (*De la liberté des Anciens, comparée à celle des Modernes*, 1819), siendo estos autores contemporáneos a Madison, Bentham y Mill.

¹⁹¹ Ibidem, p. 74.

¹⁹² CASTORIADIS, C., “Democracia como Procedimiento y Democracia como Régimen”, cit., p. 233.

de los grupos oprimidos, va tomando los valores, o significaciones, relacionadas al capitalismo.

Por otro lado, es evidente que los liberales proteccionistas aceptan que su visión se deriva de los ideales, los valores, del capitalismo. Para éstos, el bienestar social se comprende como el “progreso” garantizado por el “óptimo económico” producido por la actividad dentro del libre mercado.¹⁹³ Así, Castoriadis entiende que en esta época existía consciencia de la historicidad de la “racionalidad económica”, lo cual se desprende de los escritos de los liberales y en las virulentas críticas a estos valores por parte de otros escritores, como Balzac y Marx.¹⁹⁴ Entendemos que dicha conciencia de su postura moral e histórica se revela también en la forma que construyen su modelo de democracia. En específico, como enumera Held, los liberales proteccionistas presentan como características principales de su modelo la centralidad de un constitucionalismo que garantice una esfera de acción privada y la separación del estado de la sociedad civil, para permitir la actividad libre de la economía del mercado y los individuos dentro de ésta. También, las condiciones que subyacen el modelo incluyen la existencia de la economía de mercado, la extensión de las naciones-estado, y el desarrollo de una sociedad civil políticamente autónoma. Es claro, ante este último requerimiento de una sociedad civil “políticamente autónoma”, que los liberales proteccionistas no serían conscientes de la contradicción que existía entre el sistema de valores que defendían y el requisito de una sociedad civil autónoma, ya que las significaciones imaginarias creadas por la ideología capitalista harían difícil, sino imposible, la existencia de la cultura política

¹⁹³ Castoriadis explica con estos términos la idea de bienestar presentada por los momentos más filantrópicos de la ideología capitalista. CASTORIADIS, C., “La racionalidad del capitalismo”, cit., p. 67

¹⁹⁴ Ibidem, p. 69.

necesaria para el funcionamiento de su modelo. La ideología capitalista se defendía bajo la creencia de que sus postulados propulsarían el bienestar social, lo que la democracia debía servir como mecanismo para fomentar.

Es en los modelos proteccionistas del siglo XX en los que sus teóricos rompen con toda vinculación de sus propuestas de democracia con alguna normatividad. La tendencia comienza precisamente con Weber, quien postula la Democracia Elitista Competitiva, y sobre quien Castoriadis ha escrito un importante artículo.¹⁹⁵ Como explica Held, Weber considera que la situación social actual es un inevitable resultado de vivir en una sociedad de masas e industrializada, haciendo a la burocracia indispensable para los problemas de coordinación causados por los sistemas económicos modernos y las propias masas.¹⁹⁶ Atrás quedaba para Weber el liberalismo “heroico” que prometía liberar las capacidades y motivaciones individuales, ya que bajo las circunstancias era imposible preservar la libertad de acción e iniciativa para todos.¹⁹⁷ Veía, por tanto, en la eficiencia y estabilidad burocrática la única forma de garantizar la expansión del comercio y la industria, pero a la misma vez se preocupaba por buscar formas de controlar el poder de los funcionarios burocráticos. Es interesante, como explica Held, que Weber no glorificaba la burocracia, apuntando a el peligro de su excesivo poder, e incluso esgrimiendo una crítica al estado socialista burocrático (por lo que vemos, similar a la de Castoriadis) basada en que éste resultaría en la completa dominación de la sociedad por la burocracia, la cual suprimiría toda existencia de intereses conflictivos bajo el manto de una solidaridad

¹⁹⁵ Cfr. CASTORIADIS, “Individuo, Sociedad, Racionalidad, Historia”, cit.

¹⁹⁶ HELD, D., *Models of Democracy*, cit., pp. 136-137.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p.137.

ficticia.¹⁹⁸ Pero, aunque peligrosa, según dicho autor, la burocracia es un “mal necesario”, inevitable, en la sociedad moderna.

La contestación al peligro burocrático, para Weber, es su propuesta de Democracia Elitista –la implantación de un parlamento fuerte que creara un “campo competitivo de entrenamiento de líderes” que sirvan como balance a la burocracia pública y privada.¹⁹⁹ Como mencionáramos, debido precisamente a la imposibilidad para Weber de la existencia de un valor unificador es que él entiende que la política liberal solamente se justifica en bases procedimentales. Un mecanismo que promueva la competencia sería la forma “racional”, y “objetiva” de lograr el mejor gobierno. De esta forma, la democracia se concibe como mecanismo que promueve la competencia entre los diversos valores (democracia que funciona como un mercado) y cuya finalidad es la de aumentar la eficiencia del gobierno y evitar los excesos tanto políticos como burocráticos.²⁰⁰ La “racionalidad” capitalista de competencia, en forma de democracia representativa, es la que garantizaría un gobierno estable que permita el “bienestar” social (entendido como la capacidad de la mayor parte de los individuos de perseguir sin interferencia sus proyectos de vida).

Según Castoriadis, el error de Weber es pretender llegar a una propuesta metodológica (no ontológica) estableciendo la racionalidad instrumental (el medio es racional si se ajusta a la meta) como la única forma de entender lo socio-histórico.²⁰¹ Y es que, argumenta Castoriadis, Weber reduce la comprensión de las entidades colectivas a las actividades de los individuos, ya que lo único podemos llegar a entender es producto de la

¹⁹⁸ Ibidem

¹⁹⁹ Ibidem, p. 133.

²⁰⁰ Ibidem, pp. 136-137.

acción individual (para él no existe un significado, menos aún un valor, colectivo).²⁰² Como resultado, es inevitable presentar lo socio-histórico como el “producto” de la cooperación o el conflicto entre individuos, y al individuo mismo como un ser que actúa bajo una racionalidad instrumental (a quien puedo entender al participar de la misma racionalidad), o como un ser que puede actuar bajo una “naturaleza humana” más o menos determinable, pero idéntica a través del espacio y del tiempo.²⁰³ Y más que lo erróneo de esta concepción del individuo y de lo socio-histórico (la cual nuestro autor procede a corregir en este interesante artículo), lo más que le sorprende a Castoriadis es la permanencia de este esquema Weberiano en los autores contemporáneos.²⁰⁴

Castoriadis identifica la permanencia de este esquema Weberiano, que augura el convencimiento de la ideología capitalista sobre su “racionalidad”, como el comienzo de la “gran regresión ideológica que afecta las sociedades occidentales.”²⁰⁵ Refiriéndose a economista y a sus críticos, comenta:

“Hemos de señalar que, en la última etapa, los ideólogos de turno han acabado por abandonar la pretensión de justificar o legitimar el régimen; se remiten simplemente a la derrota del «socialismo real» - como si acaso lo hecho por Landru procurase una justificación a lo que hiciera Stávilsky- y a las cifras de «crecimiento», allí donde este todavía tiene lugar. Eran más valientes en otros tiempos, cuando escribían tratados de *Welfare Economics*, de *Economía del bienestar*. También es verdad que el lamentable estado en el que se hallan los ex críticos profesionales (marxistas o supuestamente tales) del

²⁰¹ Cfr. CASTORIADIS, C., “Individuo, Sociedad, Racionalidad, Historia”, *Psiquis y Sociedad*, cit., pp. 143-145.

²⁰² Ibidem, p. 145

²⁰³ Ibidem.

²⁰⁴ Ibidem, p. 135.

²⁰⁵ CASTORIADIS, C., “La racionalidad del capitalismo”, cit., p. 65.

capitalismo permite a estos ideólogos, en total armonía con el espíritu de la época, dejar a un lado toda pretensión de seriedad.”²⁰⁶

En el terreno de la política, el resultado de esta regresión también ha sido desastroso, y se manifiesta en una descomposición de los mecanismos de dirección, la evanescencia del conflicto social y político, crisis en la formación de los individuos y el hundimiento de la autorrepresentación de la sociedad.²⁰⁷ La completa burocratización de los aparatos políticos produce un tipo de autoridad que no es ni “racional” (ni tradicional, ni carismática) como contemplaba Weber.²⁰⁸ Los líderes son generalmente los más “vendibles” ante el electorado –irónicamente para Weber, quien vimos pensaba que la democracia como mercado impulsaría al mando a los mejores. En la sociedad política actual, cada vez más fragmentada y dominada por “lobbies”, se produce un bloqueo ya que ningún grupo tiene una política general o es incapaz de imponerla.²⁰⁹ Más aún, las significaciones imaginarias dominantes no proveen a los individuos las normas, valores, puntos de referencia o motivaciones que le permitan crear una representación positiva sobre su sociedad (autorepresentación), y que le permita abrirse a su propio cuestionamiento.²¹⁰

Sobre esta crisis de significaciones abundaremos más adelante, pero las hemos señalado para demostrar la forma en que las últimas propuestas proteccionistas pasan por alto, o son ejemplo, de dicha crisis. Primero, los teóricos de la Democracia Pluralista buscan ser empíricos (objetivos y realistas), lo que les lleva meramente a describir la situación de la política actual y adoptar, como explica Held, una propuesta normativa con

²⁰⁶ Ibidem, p. 68.

²⁰⁷ CASTORIADIS, “La crisis de las sociedades occidentales”, cit.

²⁰⁸ Ibidem, p.17.

²⁰⁹ Ibidem, p. 20.

pretensiones de objetividad.²¹¹ Entienden que, estando el poder distribuido entre los grupos, el propósito fundamental del gobierno es proteger las libertades y fomentar la competencia entre los lobbies, o sea, la democracia es concebida como mecanismo de competencia.²¹² Robert Dahl y los Neopluralistas, por su parte, reconocen las desigualdades en términos de poder (a favor de las corporaciones), lo cual imposibilita la competencia justa entre grupos²¹³ –quizás reconociendo la situación arriba descrita por Castoriadis. Por esto, sugieren la necesidad de una mayor transformación en cuanto al sistema económico y abrir las puertas a oportunidades de autogobierno.²¹⁴ Sus sugerencias, aunque pertinentes, no parecen romper con la idea de democracia como mecanismo de competencia entre poderes y valores de los diferentes grupos sociales. Siguen pretendiendo la posibilidad de un modelo democrático sin normatividad.

El grupo de teóricos más problemático ante las ideas de Castoriadis, sin embargo, son los teóricos de la Nueva Derecha, propulsores del modelo de Democracia Legal. Held presenta el modelo a través de las ideas de Nozick y Hayek, quienes conciben al estado como una agencia protectora que debe limitar todas sus actividades a la mera promulgación del “laissez-faire”.²¹⁵ Así, la democracia como mecanismo fomentaría la competencia, operando el principio de la mayoría limitado por el imperio de la ley.²¹⁶ La vida política es así directamente concebida como sistema económico, siendo dirigida por

²¹⁰ Ibidem, p. 23-24.

²¹¹ HELD, D., *Models of Democracy*, cit. 159.

²¹² Ibidem.

²¹³ Ibidem, p. 170.

²¹⁴ Ibidem, p. 171.

²¹⁵ Ibidem, p. 201.

²¹⁶ Ibidem, pp. 204-205.

los principios liberales y asegurándose de erradicar toda forma de colectivismo.²¹⁷

Este liberalismo extremo que pretende de nuevo “objetividad”, oculta en sus propuestas la promulgación de sus valores. Como argumenta Castoriadis, éste liberalismo se resume en la siguiente afirmación de sustancia:

“[...] lo que los «mecanismos del mercado» o la «libre iniciativa individual», etc., producen, es «bueno» o «lo menos malo posible»; o bien: sobre esto no puede emitirse ningún juicio de valor.”²¹⁸

Como ejemplo, Castoriadis ilustra cómo ambas afirmaciones, las cuales son evidentemente contradictorias, son sostenidas por Hayek, a lo que Castoriadis responde:

“Decir que no puede emitirse ningún juicio de valor sobre lo que la sociedad produce «espontáneamente» conduce al nihilismo histórico total y equivale, por ejemplo, a afirmar que cualquier régimen (estalinista, nazi o de otro tipo) es igual que cualquier otro. Decir que lo que la tradición o (lo que acaba siendo lo mismo) la sociedad produce «espontáneamente» es bueno o lo menos malo posible significa evidentemente comprometerse a mostrar, cada vez y en cada ejemplo concreto, en qué y por qué es así, y por tanto, a entrar en una discusión de contenidos.”²¹⁹

Por lo tanto, al defender la democracia como procedimiento –que en un régimen democrático lo que importa son las formas (o procedimientos) en que se toman las decisiones, o que dichas formas (o procedimientos) caracterizan por si solos a un régimen democrático –lo que se oculta es una glorificación (a nivel de superioridad darwiniana en Hayek)²²⁰ del capitalismo y de la economía política. Más aún, propulsa una “metafísica antropológica” que mantiene la ficción del individuo-sustancia, entendido en

²¹⁷ Ibidem, p. 207.

²¹⁸ CASTORIADIS, C., “Democracia como Procedimiento y como Régimen”, cit., p. 228.

²¹⁹ Ibidem.

este caso como *homo oeconomicus*, y que éste hará funcionar el procedimiento democrático.

Otra visión procedimental, aunque no la hemos catalogado como proteccionista, que también postula la existencia de humanos ya dotados de contenido es la de Democracia Deliberativa presentada por Held y su ficción del *homo judicus*. Como explica Held, este modelo busca la introducción de procedimientos que impulsen el debate informado, el uso público de la razón y la búsqueda imparcial de la verdad.²²¹ Se tienen que dar en una sociedad que valore el pluralismo y con una cultura política fuerte. Sin embargo, la fuente de legitimidad democrática se encuentra, no en la voluntad predeterminada de los individuos, sino **en el proceso** de su formación.²²² Podemos ver que se trata del segundo tipo de visión procedimentalista que menciona arriba Castoriadis, en la cual el procedimiento es el que caracteriza al régimen como democrático.

Sin duda es ya conocida la controversia entre Habermas y Castoriadis,²²³ y en este punto nos limitaremos a discutir uno de sus argumentos básicos. Como indica nuestro autor, salvo que haya una incoherencia, la concepción de la democracia como mero procedimiento sostiene “dos juicios de contenido y a la vez de hecho:” 1) que “las instituciones efectivas, dadas, de la sociedad son, tal como son, compatibles

²²⁰ CASTORIADIS, C., “La racionalidad del capitalismo”, cit., p. 70.

²²¹ HELD, D., *Models of Democracy*, cit., p. 232.

²²² *Ibidem*, p. 233.

²²³ HABERMAS, J., “Excurso sobre C. Castoriadis: La Institución imaginaria de la sociedad”, en *El discurso filosófico de la Modernidad*. Editorial Taurus, Madrid, 1989; BERNSTEIN, J. M., “Praxis and Aporia: Habermas' Critique of Castoriadis”, en *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 111-123; KALYVAS, A. “Castoriadis contra Habermas: la política de la autonomía y el desafío de la deliberación.” (Traducción de José Malaver) *Ensayo & Error* No. 8, Julio/2001, pp. 68-96; CATALANI MUGUIRA, F., *El Concepto de Democracia de Cornelius Castoriadis*, (Tesina dirigida por

con el funcionamiento de procedimientos «verdaderamente» democráticos;” y 2) que “los individuos, tal como son fabricados por esta sociedad pueden hacer funcionar estos procedimientos establecidos conforme a su «espíritu» y defenderlos.”²²⁴ Estos postulados tienen muchas consecuencias, de las que Castoriadis discute dos, y aquí mencionaremos solo una. Para que los individuos funcionen de la manera requerida, o tienen recibir una educación dogmática o autoritaria, acercando la democracia a un rito religioso, o una educación crítica, implicando esta última que el espíritu crítico tiene que ser valorizado por la institución de la sociedad. Si escogemos la segunda (como creemos que harían los defensores de la deliberación), la democracia tendría que asumirse al fin y al cabo como movimiento de auto-institución de la sociedad, un régimen en pleno sentido del término.²²⁵ Por lo tanto, la concepción puramente procedimentalista es necesariamente incompleta.

De esta discusión de los modelos proteccionistas, y del modelo deliberativo, de democracia, podemos ver que existen importantes paralelismos con la discusión de Castoriadis de la democracia entendida como mero procedimiento. Desde los modelos clásicos proteccionistas la tendencia de entender la democracia como procedimiento, lo cual se deriva de su concepción del poder como algo separado de la sociedad, y de la cual hay que proteger a los ciudadanos. La democracia se convierte así en la «estrategia» para hacerlo. También se deriva de la proliferación de la ideología capitalista, primero en el modelo liberal que defendía dichos valores como “buenos”, hasta los modelos del siglo XX, que pretenden ocultar la existencia de dichos valores tras una “racionalidad” derivada de los

Xacobe Bastida Freixedo) Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Getafe, 2003.

²²⁴ CASTORIADIS, C., “Democracia como Procedimiento y como Régimen”, cit., p.229.

²²⁵ Ibidem, p. 230.

mismos. De esta forma, para estos teóricos del siglo XX la democracia llega a convertirse en un procedimiento «puro». Por último, como se deriva de la discusión, en la pretensión de comprender la democracia como mero procedimiento, se devela la ignorancia sobre las características (o de su importancia) que conforman “lo social”. Como hemos visto, y sobre lo que abundaremos más adelante, es su comprensión de “lo social” la que lleva a Castoriadis a rechazar las concepciones procedimentalistas (y proteccionistas) de la democracia, y la que le lleva a proponernos una concepción de la democracia como forma de vida.

D. Castoriadis nos presenta un modelo distinto de democracia.

Luego de este análisis podemos concluir que el modelo de democracia presentado por Castoriadis no cae directamente bajo ninguno de los modelos específicos presentados por David Held. Partiendo de la clara herencia clásica de la filosofía de Castoriadis, y su orientación hacia el desarrollo humano como fin principal, pudimos identificar paralelismos entre éste y el Republicanismo Orientado al Desarrollo de Rousseau, la Democracia Directa de Marx, y el modelo de Democracia Participativa que Held atribuye a la Nueva Izquierda. Sin embargo, la comparación realizada con dichos modelos revela importantes diferencias que impiden catalogar el trabajo de Castoriadis bajo ninguna de dichas categorías. También, en la discusión del modelo de Castoriadis en contraposición con los modelos proteccionistas, identificamos sus principales diferencias y cómo estas van acentuándose a medida que entramos al análisis de los modelos del siglo XX. Incluso, se refleja de esta discusión que las críticas a los modelos proteccionistas tienen paralelismos con su rechazo a los modelos orientados al desarrollo. A pesar

de ser un autor claramente orientado al desarrollo, sus posiciones van más allá tanto de la Nueva Izquierda, como de modelos clásicos a los que confronta, como el rousseauiano y el marxista.

En síntesis, la diferencia principal de Castoriadis con los modelos orientados al desarrollo estriba en su rechazo a la “ontología unitaria” que marca dichas teorías, en las cuales El Ser = Ser Determinado (aún cuando esto se da en diferentes aspectos de cada uno de los modelos). En cuanto al modelo de Democracia Clásica, Castoriadis enfatiza repetidamente a través de su trabajo su importancia como “germen” de autonomía, como ejemplo de ruptura con las instituciones y de creatividad humana. Pero no concluye que sea un modelo determinado, o definitivo, a seguir. Más aún, identifica en esa época el comienzo de la “ontología unitaria” (en Platón) que luego afectaría modelos participativos como el de Rousseau y Marx, y por lo cual termina rechazándolos. En el siglo XX los modelos participativos son llevados por la corriente determinista, ya en estos momentos mezclada con un empiricismo que estudia “lo que es” y lo toma como realidad determinada (muy difícil, sino imposible, de cambiar), perdiendo así su radicalidad y descalificando la capacidad creativa de la humanidad. De esta forma, la actividad creativa de la humanidad enfatizada en el modelo de Castoriadis se convierte, no solamente en su eje central, sino también en lo que la aleja de las otras concepciones de democracia orientadas al desarrollo de la filosofía política moderna.

Así, la sustentación teórica de la democracia directa de Castoriadis, concebida como proyecto de autonomía, se aleja mucho de las concepciones proteccionistas o procedimentales de la democracia. Además de ver que los modelos de vertiente proteccionista estuvieron desde sus orígenes limitados por el determinismo (la idea del Estado omnipotente separado de la

sociedad, del individuo egoísta y de las masas peligrosas), pudimos identificar un progresivo aumento de la preeminencia del racionalismo científico (o empiricismo) en sus posturas políticas. Así, aún cuando los teóricos de la Democracia Liberal sí postulaban una versión sustantiva sobre la finalidad de la vida política, los modelos proteccionistas del siglo XX pretenden librarse de toda normatividad, concibiendo la democracia como “puro” procedimiento. Como hemos discutido, detrás de dicha postura se oculta, entre otras cosas, una glorificación de los valores del capitalismo y una grave reducción de “lo social”. En contra de esto, Castoriadis dedica su trabajo a destapar, como hemos dicho, toda impostura ideológica que busca clausurar el sentido de la democracia, y limitarla a una combinación de procedimientos. Una exposición más detallada de las implicaciones de su modelo será el tema del próximo capítulo.

CAPITULO II

Implicaciones del modelo de democracia de Castoriadis.

La actividad creativa de la humanidad es, como dijéramos, el eje central del modelo de democracia propuesto por Castoriadis. En este capítulo delinearemos este modelo, mostrando la centralidad de la imaginación en sus postulados y sus implicaciones en cuanto a la concepción de la democracia como régimen y como forma de vida. Comenzaremos exponiendo la evolución de las ideas democráticas de Castoriadis a través de su vida hasta finales de los 60s, incluyendo su importante influencia en los movimientos de Mayo del 68. Luego pasaremos a delinear el resultado de su evolución filosófica-política a partir de sus obras posteriores a esos años. El objetivo es presentar la concreción de un modelo de democracia distinto a los comúnmente reconocidos por la doctrina general, y cuya realización implica la actividad humana constante dirigida a la continuación de la vida social en plena libertad. Y es desde su propia actividad política que Castoriadis comienza a desarrollar este concepto.

I. Evolución de las ideas democráticas de Castoriadis en su Fase de Activismo Político

A. Participación y ruptura con partidos comunistas.

Como mencionáramos, Castoriadis comienza con su actividad política y crítica desde muy joven. Juan Manuel Vera nos explica que tuvo un “precoz” interés por la filosofía marxista militante, ingresando en su último año de secundaria (con apenas 15 años) en las Juventudes del Partido

Comunista Griego dentro del contexto de la lucha contra la dictadura de Metaxas y posteriormente contra la ocupación alemana.²²⁶ Sin embargo, contestario desde el inicio, pronto se alistó dentro de un grupo opositor asumiendo una actitud crítica de la URSS y, por tanto, del estalinismo.

“Rápidamente descubrí que el Partido Comunista no tenía nada de revolucionario, sino que era una organización patrioter y totalmente burocrática (hoy diríamos una microsociedad totalitaria). Tras un intento de «reforma» con otros camaradas, que evidentemente fracasó pronto, rompí con el Partido [...]”²²⁷

Se cambia entonces al grupo trotskista encabezado por Spiros Stinas (de la IV Internacional), a quien admiraba por su actitud crítica hacia la dirección comunista, su condena de la defensa de la URSS y el consecuente distanciamiento de la IV Internacional.²²⁸ De esta manera, explica Vera, el rechazo al estalinismo y a ciertas tendencias trotskistas, se concretaron en un hecho determinante en la vida de Castoriadis: el intento de golpe de estado del Partido Comunista Griego en Atenas de diciembre del 1944.

“A raíz de dicha experiencia vital se preguntó qué tipo de régimen político se hubiese establecido si la insurrección hubiera triunfado, y su respuesta fue que hubiera sido una dictadura burocrática como la rusa. Así, esos hechos fueron determinantes en su distanciamiento con algunos de los aspectos ideológicos del trotskismo, que equiparaban al estalinismo a una mera fuerza reformista, conservadora del orden burgués; para él, a partir de aquel momento,

²²⁶ VERA, J.M., *Castoriadis (1922-1997)*, Madrid: Ediciones del Orto, 2001. Ver el relato del autor en CASTORIADIS, C., “El ascenso de la insignificancia”, *El ascenso de la insignificancia*, cit., p. 83, donde describe la forma en que se interesó en la filosofía desde los 12 años y cómo sus compañeros de célula fueron atrapados y torturados por no delatarle; también ofrece más detalles en CASTORIADIS, C., “Introducción”, *La sociedad burocrática, vol. I. Las relaciones de producción en Rusia*, cit., pp. 17-78.

²²⁷ CASTORIADIS, C. “El ascenso de la insignificancia”, cit., p. 83.

²²⁸ PEDROL, X., “Introducción”, *Escritos Políticos*, cit., p. 8

los partidos comunistas siempre fueron máquinas de poder para el establecimiento de nuevas sociedades de dominación”²²⁹

De esta manera, su disensión teórica con importantes tendencias trotskistas se materializa, como nos indica el propio Castoriadis, en 1944:

“Me parecía a mí que por poco que se le hubiera visto desde dentro, identificar al Partido Comunista con un partido reformista era un tanto frívolo, y nunca creí que las ilusiones de las masas fueran exclusiva o esencialmente «nacionalistas». Pero lo que seguía siendo desazón intelectual se transformó en certidumbre abrumadora con la insurrección estalinista de diciembre 1944.”²³⁰

Desde entonces, y con apenas 22 años, Castoriadis se destaca por su disidencia dentro de la propia izquierda, y su rechazo tajante de cualquier forma de dominio social.

Entre medio del fuego de fascistas y comunistas, Castoriadis logra salir de Grecia en 1945 a través de una beca para continuar en París sus estudios doctorales. Ya se había licenciado en Derecho, Economía y Filosofía en Grecia, y su intención era presentar una tesis doctoral “cuyo tema, según el propio Castoriadis, era «que todo orden filosófico racional desemboca, desde su propio punto de vista, en aporías y callejones sin salida».”²³¹ Por tanto, ya existía en él la actitud crítica del racionalismo y los intentos de brindar explicaciones acabadas a través del mismo.

Sin embargo, la actividad política le acapara su tiempo, al integrarse a finales del 1945 al Partido Comunista Internacionalista, rama francesa ortodoxa de la IV Internacional. Allí rápidamente estableció una tendencia crítica del trotskismo junto a su nuevo compañero de luchas, Claude Lefort.

²²⁹ VERA, J.M., *Castoriadis*, cit, p.18. El autor lo explica en CASTORIADIS, C., “Ascenso a la insignificancia”, cit., p. 84.

²³⁰ CASTORIADIS, C., “Introducción”, *La sociedad burocrática*, vol. I. *Las relaciones de producción en Rusia*, cit., p. 21.

²³¹ VERA, J.M., *Castoriadis*, cit., p.18.

Intentaron encontrar dentro del partido la base programática de una izquierda anticapitalista, teniendo como ideas principales que el estalinismo representaba un nuevo sistema de explotación (burocracia como clase explotadora) y la apuesta política por la autogestión (gestión obrera de la producción) frente a la planificación burocrática central.²³² Ya en los comienzos de la guerra fría en 1947, se exagera el antiestalinismo radical de Castoriadis al confirmarse sus ideas de la expansión del totalitarismo comunista como fuerza agresiva dirigida hacia el dominio mundial.

Como mencionáramos, Castoriadis no se conforma con la crítica hecha al estalinismo desde el trostkismo. Éste no estaba de acuerdo con la tendencia del trostkismo de ver a la URSS como un «estado obrero degenerado», y además cuestionaba si existiría alguna diferencia entre una burocracia trotskista y una estalinista.²³³ Como explica Yago Franco, Castoriadis pensaba que el régimen ruso no era un accidente pasajero, y que el pensamiento de Trotsky no escapaba las tendencias burocráticas del Partido Bolchevique:²³⁴

“De este modo [Castoriadis] adopta la expresión de “capitalismo burocrático” y no “capitalismo de Estado”. Se produce el surgimiento de una nueva clase explotadora. Una revolución socialista no puede limitarse a la eliminación de los patrones y a la propiedad privada de los medios de producción; debe también desembarazarse de la burocracia y de la disposición que ella ejerce sobre los medios y el proceso de producción: abolir la división entre dirigentes y ejecutantes. Debe ser la gestión obrera de la producción: el poder total ejercido sobre la producción y sobre el

²³² Ibidem El autor lo explica en CASTORIADIS, C., “Ascenso a la insignificancia”, cit., p. 84.

²³³ Discusiones sobre su diferencias con el trostkismo aparecen en CASTORIADIS, C., “Ascenso a la insignificancia”, cit., p. 84; VERA, J.M., *Castoriadis*, cit., pp. 19-20; y de forma más detallada en CASTORIADIS, “Introducción”, en *La sociedad burocrática*, vol. I. *Las relaciones de producción en Rusia*, p. 18-31; y en HIRSH, A., *The French New Left*, cit., pp. 109-111.

²³⁴ FRANCO, Y., *Magma: Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 81.

conjunto de las actividades sociales por los órganos autónomos de las colectividades de trabajadores.”²³⁵

De esta forma, a partir de un fuerte rechazo de la «burocracia como clase» y su creencia que la sociedad socialista solo es posible mediante la «autogestión», el grupo crítico formado por Castoriadis, Lefort y sus seguidores, escinde del PCI en 1948 para crear su propio grupo y revista, *Socialisme ou Barbarie (S ou B)*, cuyo primer número saldrá en 1949.

B. Trayectoria de Socialisme ou Barbarie y la ruptura con el marxismo.

Desde *Socialisme ou Barbarie (S ou B)*, Castoriadis junto al grupo continúa con el desarrollo de su crítica a la URSS y al capitalismo occidental, así como el desarrollo de su crítica a la burocracia y su apoyo a la autogestión como la alternativa verdaderamente socialista. Se destaca en sus páginas la evolución de sus ideas filosóficas a medida que se evidencian los desarrollos del capitalismo y la actividad de los movimientos obreros, lo cual le lleva desde su crítica a la burocracia estalinista en los comienzos de las publicaciones hasta la ruptura total con el marxismo en los últimos años.

Como indica Xavier Pedrol, durante su participación en *S ou B*, Castoriadis procede a abordar tres obstáculos teóricos. El primero, “[e]l combate teórico y práctico por liberar al movimiento obrero de la degeneración burocrática y desvelar el espejismo de la propaganda estalinista se convertirá en la principal seña de identidad común del grupo[...]”.²³⁶ Sin embargo, el segundo, “la caracterización de la nueva fase abierta por el capitalismo”, la cual le lleva tempranamente a señalar algunas deficiencias de las ideas marxistas y luego a un alejamiento definitivo,

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ PEDROL, X., “Introducción”, *Escritos Políticos*, cit., pp.11-12.

ocasiona ciertas controversias en el seno del grupo.²³⁷ Por último, tras estos análisis Castoriadis es conducido a afrontar un tercer obstáculo teórico, el de la cuestión del poder político y la concepción del Estado, llegando a insistir en la necesidad de una renovada concepción de la política, “poniendo más énfasis en la vida cotidiana y manifestando la necesidad de crear nuevos espacios de socialización no colonizados por el poder estatal, el cual al impulso de las transformaciones en curso, se extendía a todas las esferas sociales, conformando, a sus ojos, un nuevo tipo de totalitarismo.”²³⁸ De esta manera, el acento del grupo va cambiando, de lo económico a lo político.

El propio Castoriadis explica detalladamente su evolución teórica en la introducción a su libro “La Sociedad Burocrática.”²³⁹ Su participación es *Sou B* la divide en varias fases, siendo la primera aquella que comprende desde el 1949-1954. En esta Castoriadis dirige su crítica a la burocracia y defiende la autogestión todavía desde un punto de vista marxista, aunque ya criticando la visión excesivamente economicista de dicha teoría (i.e., su delineación anatómica de la sociedad bajo los postulados de la economía política).²⁴⁰ El autor explica que debido a su previa adhesión a la teoría de Marx, además de la sobreestimación de la independencia de las capas dirigentes de los bloques comunistas y capitalistas, cometió el error de teorizar en 1945 sobre la inminencia e inevitabilidad de una tercera guerra mundial.²⁴¹ Pero ya para el 1953-1954 había formulado importantes críticas al marxismo en «Sur la dynamique du capitalisme», que le llevaron a concluir

²³⁷ Ibidem.

²³⁸ Ibidem, pp. 13-14.

²³⁹ CASTORIADIS, C., “Introducción”, en *La sociedad burocrática*, vol. I., cit., pp. 17-78.

²⁴⁰ Ibidem, pp. 32-43.

²⁴¹ Ibidem, pp. 33-35.

que “el tipo de teoría económica que Marx intentó elaborar no podía ser desarrollada[...]"²⁴²:

“La teoría se descomponía, se disgregaba como una mezcla mal hecha. La importancia de *El Capital* y de la obra de Marx no consistía en la «ciencia» económica imaginaria que supuestamente contenía, sino en la audacia y la profundidad de la visión sociológica e histórica que la sostiene.”²⁴³

Confiesa Castoriadis que en esos años intentaba conservar, por dicha importancia, el pensamiento de Marx, realizando modificaciones cada vez más importantes, hasta que luego dichas modificaciones se impondrían definitivamente a la totalidad del pensamiento.²⁴⁴

Ya en esta primera fase, la revista se aleja del resto de la izquierda francesa debido a su férrea crítica al comunismo dentro de la guerra fría. Como explica Hirsh, al rechazar totalmente al comunismo ruso, escritores como Sartre y otros ignoraron sus análisis reclamando que servían a la derecha.²⁴⁵ La fuerte pugna entre Sartre y Castoriadis (junto con Lefort) se revela en una serie de artículos, entre los cuales se encuentra “Sartre, el estalinismo y los obreros” del 1953, y donde Castoriadis, entre otras cosas, indica que Sartre comparte la «convicción constitutiva de la burguesía» de que los obreros son incapaces de realizar por sí el comunismo.²⁴⁶ Como indicáramos, para este entonces Castoriadis todavía no rechaza a Marx, ya que pensaba que el utilizar sus ideas no obligaba a aceptarlo como un bloque, y tampoco impedía reconocer áreas en la cuales se equivocó, como el no

²⁴² Ibidem, p. 41.

²⁴³ Ibidem, p. 40.

²⁴⁴ Ibidem, p. 41.

²⁴⁵ Cfr. HIRSH, A., *The French New Left*, p. 113. En el Capítulo III veremos críticas en este mismo sentido hechas a Castoriadis por autores contemporáneos.

²⁴⁶ CASTORIADIS, C., “Sartre, el estalinismo y los obreros.”, *La experiencia del movimiento obrero*, vol.1, *Cómo luchar*. Tusquets Editores, Barcelona, 1979, cit., p. 184.

haber tomado en cuenta la posible evolución política del proletariado.²⁴⁷ Es evidente, sin embargo, que su futuro rechazo de la teoría Marxista no acercó a Castoriadis y Sartre, sino que los aleja aún más.

En las próximas tres etapas identificadas por Castoriadis, su análisis de el desarrollo capitalista y los movimientos obreros sigue alejándole de Marx. En la segunda etapa (1955-1958), Castoriadis señala cómo la “racionalidad” del capitalismo sigue intacta en Marx y enfatiza en que la verdadera lucha de clase se da en la fábrica misma.²⁴⁸ En cuanto a la racionalidad, Castoriadis apuntaba a que “[s]e razonaba como si hubiera en los asuntos sociales (y hasta en cualquier asunto) una racionalidad en sí, sin ver que lo único que así se hacía era reproducir la «racionalidad» capitalista, que seguía encerrado en el universo que se pretendía combatir.”²⁴⁹ La voluntad de dar forma concreta a su rompimiento con la racionalidad heredada es lo que anima la redacción en esos años de los textos «Sobre el contenido del socialismo.» Por otro lado, sobre la lucha obrera, nos indica:

“Hace algunos años, los «marxistas» de todos los pelajes estaban de acuerdo, en líneas generales, en ignorar de hecho el problema de las relaciones del proletariado con la burocracia «obrero». [...] En esta revista hemos afirmado siempre, frente a la conspiración de los misticadores de todas las obediencias, que el verdadero problema de la época actual era el de las relaciones entre los obreros y la burocracia [...] El desarrollo de la sociedad contemporánea estará cada vez más dominado por la separación y la oposición creciente entre el proletariado y la burocracia, y de ahí surgirán las formas de organización que permitan a los obreros abolir el poder de los explotadores, sean quienes sean, y reconstruir la sociedad sobre nuevas bases.”²⁵⁰

²⁴⁷ Ibidem, pp. 187-189.

²⁴⁸ CASTORIADIS, C., “Introducción”, *La sociedad burocrática*, vol. I., cit., pp. 43-52.

²⁴⁹ Ibidem, p. 44.

²⁵⁰ CASTORIADIS, C., “Los obreros frente a la burocracia.”, *La experiencia del movimiento obrero*, vol. I., cit., pp. 254-255.

De esta manera, Castoriadis y sus compañeros se inspiran en las múltiples luchas obreras (eje. 1953 en Berlín, 1955 en Detroit y Nantes, y en especial la de 1956 en Hungría) siguiéndoles de cerca, logrando demostrar la capacidad de *S ou B* de explicar estos fenómenos y vindicando su orientación hacia la revolución del proletariado mediante la autogestión, hasta lograr aumentar su influencia entre los intelectuales de la izquierda francesa.²⁵¹ Pero más importante aún, desde su comprensión del capitalismo y la percepción de que la vida en la propia empresa capitalista es la que prepara el proyecto de gestión colectiva, Castoriadis deriva lo que debe ser el verdadero contenido del socialismo:

“Se desprendía claramente de estos análisis que el objetivo, el verdadero contenido del socialismo, no eran ni el crecimiento económico, ni el consumo máximo, ni el aumento de un tiempo libre (vacío) en cuanto tales, sino la restauración, o mejor dicho, la instauración por vez primera en la historia, de la dominación de los hombres sobre sus actividades y por lo tanto sobre su principal actividad: el trabajo; que el socialismo no se refiere únicamente a los presuntos «asuntos importantes» de la sociedad, sino a la transformación de todos los aspectos de la vida y en particular a la transformación de la vida diaria, «el primero de los asuntos importantes».”²⁵²

Esta concepción del socialismo como proyecto de gestión colectiva que transforma todos los aspectos de la vida es lo que años más tarde evolucionará en el pensamiento de Castoriadis a conformar el proyecto de autonomía.²⁵³

²⁵¹ HIRSH, A., *The French New Left*, cit., p. 114. Sobre la revolución húngara, Castoriadis comenta: “Sería difícil exagerar el estímulo y la fuente de inspiración que representó la revolución húngara para los que, como nosotros, habíamos pronosticado desde hacía años que el proletariado se sublevaría necesariamente contra la burocracia, y que su objetivo central sería la gestión de la producción –abiertamente reclamada por los consejos de los trabajadores húngaros–.” CASTORIADIS, C., “Introducción”, en *La sociedad burocrática*, vol. I, cit., p. 45.

²⁵² Ibidem, p.49.

²⁵³ VERA, J.M., *Castoriadis*, cit., p.23.

En la próxima etapa (1959-1960), Castoriadis se enfrenta con lo que considera se convierte, ante la entrada del capitalismo moderno, en un problema central: “la capacidad de los hombres de asumir colectivamente la gestión de sus propios asuntos.”²⁵⁴ Para esto, se centra en el estudio del funcionamiento y expansión de la burocracia en el capitalismo moderno, alejándose como resultado de sus conclusiones de esa visión «profética» marxista (la cual todavía mantenía en la etapa anterior) que atribuye al proletariado el papel central en el proyecto revolucionario.

“Los análisis anteriores se unificaban ahora en torno a una visión global. La burocratización, como proceso dominante de la vida moderna, encontró un modelo en la organización de la producción específicamente capitalista –y eso bastaba ya para diferenciarla radicalmente del «tipo ideal» de la burocracia weberiana –, pero, desde ahí, invadía el conjunto de la vida social. A su lógica se sometían cada vez más el Estado, desde luego, y los partidos y las empresas –pero también la medicina, la enseñanza, el deporte o la investigación científica.”²⁵⁵

Por esta expansión de la burocracia, la graduada división entre dirigentes y ejecutantes, y la indeterminación del concepto de explotación, el criterio marxista de distinción de clases ya no se sostenía. De esta forma, como explica Hirsh, con el advenimiento de la quinta República de Charles de Gaulle y la gradual modernización de la sociedad francesa, se percibe un considerable cambio en el grupo, marcado en el 1958:

“The traditional marxist concept of class now seemed inappropriate for describing either the bureaucracy or the working class. Bureaucratization seemed to be a process with its own dynamic, transforming the dichotomic structure of class society into a pyramidal hierarchy. While class relations as defined by relation to means of production were still discernable, they did not appear to

²⁵⁴ CASTORIADIS, C., “Introducción”, *La sociedad burocrática*, vol. I., cit., pp. 53-59.

²⁵⁵ *Ibidem*, pp. 53-54.

have the same significance attributed to them in the Marxist framework.”²⁵⁶

Con esta evolución de las ideas de Castoriadis, el proyecto revolucionario adquiere un alcance mayor al concernir cada vez más a la totalidad de los hombres, no solo al proletariado.

Estas ideas, llevadas a sus consecuencias, se presentan en el escrito titulado “El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno”, cuya publicación en 1960 sólo fue posible luego de largas discusiones y una mención a principio del escrito de que el mismo no comprometía al conjunto del grupo. En este escrito y durante los próximos años (entre 1960 y 1964), Castoriadis da el paso que le lleva a rechazar completamente el marxismo, lo cual produce una fuerte polémica dentro de *S ou B*.²⁵⁷

“Pero se llegaba a un punto en que para continuar había que destruir –salvar quizá el espíritu pero destruir el cuerpo-. Lo que había muerto, irremediablemente –como programa, como conjunto de formas de organización y de lucha, como vocabulario, como sistema de representaciones más o menos míticas-, no era sólo el movimiento obrero tradicional; más allá de los conceptos que le daban tal o cual forma particular, el cuerpo mismo de la teoría de Marx, gigantesco cadáver embalsamado [...], se había convertido en el principal obstáculo que se oponía a una reflexión nueva sobre los problemas de la revolución.”²⁵⁸

Es por tanto, según Castoriadis, necesario romper con Marx para poder ser revolucionario, algo con lo cual no estaban de acuerdo algunos miembros de *S ou B*. El debate dentro de *S ou B* sobre dicha ruptura con el marxismo duró

²⁵⁶ HIRSH, A., *The French New Left*, cit., p. 114.

²⁵⁷ Para un resumen sobre la ruptura teórica con el marxismo, ver relato en CASTORIADIS, C., “Introducción”, *La sociedad burocrática*, vol. I, cit., pp. 59-65.

²⁵⁸ Ibidem, pp. 59-60.

casi cuatro años, hasta la escisión formal de los disidentes en julio del 1963.²⁵⁹

En marzo del 1964 se publica el texto “Reemprender la revolución”, en el cual se materializa la nueva perspectiva del grupo, la cual Castoriadis considera la “continuación natural, el desarrollo orgánico de los análisis y de la orientación de «S. ou B.» desde hace años”,²⁶⁰ y donde se enfrentan con la realidad social contemporánea y definen su rumbo:

“Ha llegado el momento de comprender con toda la claridad necesaria que la realidad contemporánea no puede ya captarse gracias a una revisión «de poco más o menos», ni incluso una seria revisión del marxismo clásico. Para llegar a una comprensión de dicha realidad necesitamos un nuevo conjunto, en el que las rupturas con las ideas clásicas son tan importantes (y mucho más significativas) que los lazos de parentesco.”²⁶¹

Se necesita, por tanto, una reconstrucción de la teoría, a lo que Castoriadis y su grupo proponen dedicarse en su trabajo. Incluso, Castoriadis enfatiza que dicha reconstrucción teórica no solamente es de las ideas, sino también de la propia concepción de la teoría, la cual nunca podrá ser acabada, y la cual siempre implica una constante creación:

“En cada etapa de nuestro desarrollo, debemos pues afirmar los elementos de los que creemos poder estar seguros, pero también reconocer –y con absoluta sinceridad –que en las fronteras de nuestra reflexión y nuestra práctica se encuentran necesariamente problemas cuya solución no conocemos por anticipado, que quizá tardemos mucho en conocerla, y que quizá tengamos que abandonar entonces posiciones por las que nos habríamos dejado matar el día anterior. Esta lucidez y este valor ante lo desconocido de la creación perpetuamente renovada en la que avanzamos, es algo que se

²⁵⁹ Ver el relato del autor sobre la escisión en CASTORIADIS, C., “Epílogo a «Reemprender la revolución»”, *La experiencia del movimiento obrero, Vol.2: Proletariado y organización*. Tusquets Editores, Barcelona, 1979, pp. 277-285.

²⁶⁰ Ibidem.

²⁶¹ CASTORIADIS, C., “Reemprender la revolución.”, *La experiencia del movimiento obrero, Vol.2, cit.*, pp. 233-234.

impone a cada uno de nosotros, lo quiera o no, lo sepa o no, en su vida privada. La política revolucionaria no puede ser el último refugio de la rigidez y de la necesidad de seguridad de neuróticos.”

262

De esta forma, al romper definitivamente con el marxismo, Castoriadis reconoce la importancia de la creación histórica y la necesidad de adaptar la teoría a los cambios. Castoriadis centra entonces su pensamiento en la necesidad de conceptualizar de forma distinta la teoría, y la necesidad de confrontar la indeterminación con valentía y lucidez. Con este ahínco, concluye el escrito con una sección titulada “Elementos para una nueva orientación”, donde se enumeran las formas en que el grupo retomará su labor revolucionaria, enfatizando la ruptura con las instituciones (en ideas y en prácticas) creadas por los movimientos comunistas.²⁶³ De esta forma, en su última etapa en *S ou B* (1964-1965), sus ideas se dirigen a la comprensión de un proyecto revolucionario enmarcado en la concepción de la sociedad como una autoinstituyente, de la potencialidad del imaginario social, y de la necesidad del cuestionamiento incesante de las instituciones.²⁶⁴

C. Los movimientos de Mayo del 68 y la retirada de Castoriadis hacia la búsqueda filosófica.

Su particular concepción del proyecto revolucionario y de la sociedad, dirige a Castoriadis hacia nuevas áreas de exploración filosófica y precipita la suspensión de la revista *S ou B*.²⁶⁵ Como explica el propio Castoriadis, la suspensión de la revista no se debió a dificultades materiales, las cuales

²⁶² Ibidem, pp. 237-239.

²⁶³ Ibidem, pp. 261-269. También en PEDROL, X., *Escritos Políticos*, cit., pp. 51-60.

²⁶⁴ Durante estos años, Castoriadis escribe el ensayo “Marxismo y teoría revolucionaria”, publicado en *S ou B*, y luego revisado e incluido como primera parte de su obra capital *La institución imaginaria de la sociedad*.

²⁶⁵ Cfr. CASTORIADIS, C., “Introducción”, *La sociedad burocrática*, vol. I., cit., pp. 66-79.

siempre habían estado presentes: “Si ahora la suspendemos se debe a que el sentido de nuestro cometido, bajo la forma presente, se nos ha vuelto problemático.”²⁶⁶ Aunque el grupo logró identificar desde 1959 los cambios de las condiciones sociales ante el desarrollo del capitalismo (que causan la privatización de los individuos y la desaparición de la actividad política), la esperanza que vieron en la actividad “embrionaria” de las luchas de los obreros de la industria en países como Inglaterra y Estados Unidos no se materializaron en Francia. En relación a esto, aún no siendo impacientes en cuanto a la transformación de las luchas obreras, la realidad social que enfrentaban dificultaba la actividad revolucionaria, debido principalmente a “la profunda despolitización y privatización de la sociedad moderna; la acelerada transformación de los obreros en empleados, con las consecuencias que de ello se derivan al nivel de las luchas en la producción; la interferencia de los límites de las clases que hace cada vez más problemática la coincidencia de objetivos económicos y políticos.”²⁶⁷

Para Castoriadis esta realidad, que según nuestro autor existía tanto en el mundo “desarrollado y sub-desarrollado”,²⁶⁸ hacía muy difícil lograr desarrollar una organización política nueva que orientara a los movimientos sociales hacia la búsqueda de la autonomía, lo cual era una de las intenciones principales de la revista y su proyecto revolucionario.

“[...L]a relación de los hombres con sus creaciones teóricas y prácticas, la existente entre saber, o mejor lucidez, y actividad real, la posibilidad de construir una sociedad autónoma, la suerte del proyecto revolucionario y su posible arraigo en una sociedad que evoluciona como la nuestra –estas cuestiones, y las otras muchas que éstas determinan, han de ser profundamente pensadas de nuevo.

²⁶⁶ CASTORIADIS, C., “La suspensión de la publicación de «Socialisme ou Barbarie»”, *La experiencia del movimiento obrero*, Vol.2, cit., pp. 311.

²⁶⁷ Ibidem, p.314.

²⁶⁸ Ibidem, p. 315.

Sólo volverá a ser posible una actividad revolucionaria cuando una reconstrucción ideológica radical pueda encontrarse con un movimiento social real. [...] El trabajo teórico, más necesario que nunca, pero que desde ahora en adelante plantea otras exigencias e implica otro ritmo, no puede ser el eje de existencia de un grupo organizado y de una revista periódica.”²⁶⁹

De esta forma, como indica Xavier Pedrol, el grupo se enfrentaba a algo muy distinto a sus pretensiones iniciales, por lo cual Castoriadis, “consciente de la pérdida de razón de ser del grupo y sumergido en un trabajo de mayor envergadura que le exigía otros ritmos”, propone su disolución.²⁷⁰ Castoriadis decide entonces dedicarse de lleno a la exploración de la posibilidad de desarrollar una teoría social y política que de sentido al proyecto revolucionario en la actualidad y redirigir la búsqueda de una sociedad autónoma hacia un nuevo horizonte.

Con lo que Castoriadis no parece haber contado (o subestimado) al momento de la disolución de la revista, fue la fuerte influencia que logró imprimir el grupo de *S ou B* en los estudiantes franceses de cara a Mayo del 1968.²⁷¹ Específicamente, existe evidencia de dicha influencia en el movimiento conocido como 22 de Marzo. Daniel Cohn-Bendit y el movimiento del 22 de Marzo en la Universidad de Nanterre, quienes

²⁶⁹ Ibidem, p. 316.

²⁷⁰ PEDROL, X., “Introducción”, *Escritos Políticos*, cit., pp. 15-16. Distinto a lo indicado por Nerio Tello, Castoriadis no parece confesar haber fracasado en su tarea, ver TELLO, N., *Cornelius Castoriadis y el Imaginario Radical*, Campo de Ideas, S.L., Madrid, 2003, p.13. Tampoco es acertado lo que indica Hirsh al decir que se suspende la revista al Castoriadis sentir que habían encontrado una “audiencia receptiva en la nueva izquierda emergente y que habían cumplido con su propósito”. HIRSH, A., *The French New Left*, cit., p. 114.

²⁷¹ En su escrito “La suspensión de la publicación de «Socialisme ou Barbarie»”, Castoriadis admite que quienes se habían acercado a *S ou B* eran esencialmente los jóvenes, pero señala que lo habían “hecho a partir, sino de un malentendido, al menos de motivaciones que dependían mucho más de una rebelión afectiva y de la necesidad de romper con el aislamiento al que la sociedad condena hoy día a los individuos que de la adhesión lúcida y firme a un proyecto revolucionario.” CASTORIADIS, C., “La suspensión de la publicación de «Socialisme ou Barbarie»”, cit., pp. 313-314.

iniciaron la protestas del 68, estudiaron de cerca a *S ou B* y basaron sus acciones políticas en su teoría.²⁷² Muchas de las propuestas de *S ou B* fueron reivindicadas por los movimientos del 1968, especialmente en cuanto a temas de mayor importancia como el rechazo a la burocracia, la lucha por la autogestión, la eliminación de las jerarquías y el rechazo al marxismo.²⁷³ Como indica Fdez-Savater, sin que los miembros de *S ou B* esperaran tales interlocutores, “[c]iertamente, la voluntad de autonomía flotó en el aire durante todo el 68: en ese sentido, el trabajo de S. ou B. no había rebotado en el silencio, como creyeron a veces sus integrantes.”²⁷⁴

En efecto, autores que han estudiado el tema de Mayo de 68 confirman su carácter revolucionario y la existencia de voluntad de autonomía como sus principales características. Katsiaficas, por ejemplo, apunta a la magnitud internacional del movimiento, impulsado por la convergencia de fuerzas de oposición alrededor del globo que se unían en solidaridad en la negación del nacionalismo, la jerarquía y la división del trabajo.²⁷⁵ Explica la importancia de varios factores, incluyendo 1) el papel de los estudiantes universitarios, quienes se identificaron con los miembros más oprimidos de la sociedad, y 2) la bancarrota de la vieja izquierda, y su distancia del socialismo, que impulsó el nacimiento de muchos movimientos de Nueva Izquierda. La participación masiva que se dio en Francia, por ejemplo, apuntaba a una nueva forma de entender la política, que llamaba a la transformación de la vida cotidiana mediante la liberación de la

²⁷² Cfr. HIRSH, A., *The French New Left*, cit., p. 146, y textos por él citados; VERA, J.M., *Castoriadis*, cit., p.22; y PEDROL, X., “Introducción”, *Escritos Políticos*, cit., p. 16. Un recuento muy interesante sobre lo ocurrido está en el libro de COHN-BENDIT, D. y COHN-BENDIT, G., *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative*, McGraw Hill, New York, 1968.

²⁷³ *Ibidem*

²⁷⁴ FDEZ.-SAVATER, A., “Prólogo: Reconstruir los puentes quemados”, cit., p. 9.

²⁷⁵ KATSIAFICAS, G., *The Imagination of the New Left*, South End Press, Boston, 1987.

creatividad tanto en el ámbito cultural como económico.²⁷⁶ Por su parte, Wini Breines argumenta que el contenido político de los movimientos era, precisamente (y muy a pesar de las críticas) la percepción de la capacidad que tiene la acción individual, una vez que se une a otros, de cambiar la sociedad y sus estructuras de poder. La política se vuelve así una prefigurativa, o sea que se crea la sociedad deseada por medio de la acción.²⁷⁷ En la experiencia del Movimiento del 22 de Marzo, esto es confirmado en el relato de los hermanos Conh-Bendit:

“From the very start, the 22 March Movement made no distinction between leaders and led – all decisions were taken in general assembly, and all reports by the various study commissions had to be referred back to it as well. This not only set a valuable example for the rank and file committees in the factories and Action Committees in the streets, but pointed the way to the future, showing how society can be run by all and for the benefit of all. In particular, the end of the division between leaders and led in our movement reflected the wish to abolish this division in the process of production. Direct democracy implies direct management.”²⁷⁸

En fin, como concluye Katsiaficas, la imaginación en Mayo del 68 abrió la posibilidad de liberación a través de una población activa, y en la que la improvisación sembró nuevas semillas para un socialismo de base a través de la autogestión.²⁷⁹

La opinión de Castoriadis sobre los movimientos de Mayo 68 se encuentran principalmente recogidas en sus escritos “La revolución anticipada” y “Los movimientos de los años setenta”.²⁸⁰ En estos, Castoriadis

²⁷⁶ Ibidem, pp. 66-69.

²⁷⁷ BREINES, W., *Community and Organization in the New Left; 1962-1968: The Great Refusal*, Rutgers University Press, Brunswick, 1989.

²⁷⁸ COHN-BENDIT, D., *Obsolete Communism*, cit., p.199.

²⁷⁹ KATSIAFICAS, G., *The Imagination of the New Left*, cit.

²⁸⁰ En castellano solamente hemos tenido acceso a CASTORIADIS, C., “Los movimientos de los años setenta”, *El ascenso de la insignificancia*, pp. 29-39. El otro escrito lo hemos estudiando en inglés, CASTORIADIS, C., “The Anticipated Revolution”, *Political and Social Writings*, Vol. 3,

presenta los sucesos del 68 como un momento de “formidable resocialización”, con una dualidad tanto en la forma en que se dieron los eventos y en los resultados. Al igual que los autores ya citados, Castoriadis indica que los eventos señalaron a una fuerte voluntad por realizar un verdadero proyecto de autonomía, pero que no pudo ir más allá de los actos de protesta:

“La gente no buscaba sentir el calor y el olor de los otros –ni solamente «estar juntos». Estaba movida por las mismas disposiciones: negativamente, por un inmenso rechazo de la futilidad vacía y de la pomposa estupidez del entonces régimen gaullista [...]; positivamente, por el deseo de una mayor libertad para todos y cada uno. Buscaban la verdad, la justicia, la libertad, la comunidad. No pudieron encontrar formas instituidas que encarnaran de modo duradero estos objetivos. Y –casi siempre se olvida –eran una minoría en el país. [...] La minoría de Mayo hubiera podido, tal vez, convertirse en mayoría si hubiera ido más allá de la proclama y los actos de protesta. Pero esto implicaba un tipo de dinámica en la que, manifiestamente, no pudo ni quiso entrar.”²⁸¹

Esta búsqueda de libertad, justicia y comunidad representa, para nuestro autor, la importancia de los movimientos de Mayo 68, el cual se convierte por dicha unión de voluntades en uno de esos momentos en la historia en el cual se rompe con la heteronomía de la sociedad instituida (“una especie de última gran llamarada de los movimientos que comenzaron con la Ilustración”)²⁸², mostrando así “la persistencia y la fuerza del proyecto de autonomía.”²⁸³

1961-1979: Recommencing the Revolution: From Socialism to the Autonomous Society, Mineapolis: University of Minnesota Press, 1993. Una versión en castellano existe en MORIN, E., *Mayo del 68: la brecha*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2009, pp. 69-98, pero no hemos tenido acceso a la misma.

²⁸¹ CASTORIADIS, C., “Los movimientos de los años setenta”, cit., p.30.

²⁸² CASTORIADIS, C., “El ascenso de la insignificancia”, cit., p. 89.

²⁸³ CASTORIADIS, C., “Los movimientos de los años setenta”, cit., p.36.

El fracaso del movimiento, sin embargo, demuestra para Castoriadis la dificultad aún no sobrepasada (y con el tiempo exacerbada) para lograr “prolongar positivamente la crítica del orden de cosas existente”, además de la “imposibilidad de asumir el proyecto de autonomía como autonomía a la vez individual y social instaurando un autogobierno colectivo.”²⁸⁴ Esto será objeto de discusión en el Capítulo IV, pero cabe señalar que para nuestro autor el resultado es dual en cuanto a que el fracaso precipita la entrada a una nueva fase de regresión en la vida política en Fracia, pero a la misma vez, esa intensa actividad política que se materializó dejó un legado de nuevas ideas y prácticas que hacen de esta sociedad una donde el cambio es más viable.

Más aún, para Castoriadis, Mayo del 68 nos permite ver “el carácter antinómico del imaginario político moderno” (por un lado el aferro al proyecto de autonomía y por otro la idea de política imbricada a la figura independiente del Estado), y cómo “la política en tanto que actividad colectiva (y profesión especializada) hasta ahora sólo ha podido estar presente como espasmo y paroxismo, como ataque de fiebre, de entusiasmo y de rabia, como reacción ante los excesos del Poder por lo demás siempre hostil e inevitable, enemigo y fatalidad –en una palabra, como «Revolución»”²⁸⁵ Se comprueban así sus más importantes preocupaciones

²⁸⁴ Ibidem, pp.36-37. Katsiaticas señala a los límites de la espontaneidad en Mayo que, por su falta de poder político, no tuvo los efectos unificadores de una organización con una «visión total de futuro». Así, los movimientos no pudieron incorporarse a un poder político nacional. KATSIATICAS, G., *The Imagination of the New Left*, cit., pp. 73-75. Por otro lado, Breines argumenta que los movimientos de esta nueva izquierda adoptaron voluntariamente a un tipo de política democrática anti-organizacional y con el énfasis comunitario, encarando la dificultad que esto representaba ante las presiones para formar una organización formal que “funcionara” dentro de la arena política tradicional. En otras palabras, si renunciaban a esta forma prefigurativa, renunciaban a su contenido político. BREINES, W., *Community and Organization in the New Left*, cit., pp. 6-7.

²⁸⁵ CASTORIADIS, C., “Los movimientos de los años setenta”, cit., p.37.

expresadas en los últimos años de *S ou B* en cuanto a la necesidad de un mejor entendimiento del poder político y una nueva concepción de la política. Con estas realizaciones prácticas, y sus implicaciones filosóficas, derivadas de su trayectoria como activista e intelectual, Castoriadis se aleja de la actividad política para sumergirse en la búsqueda de un nuevo sentido teórico para la transformación en la realidad social actual.

D. Formulación de un nuevo marco teórico.

Castoriadis se retira, pues, en miras a encontrar una mejor formulación teórica para la realización de un proyecto revolucionario. Como nos indica Xavier Pedrol, nuestro autor pasa un decenio (entre su escrito “Marxismo y teoría revolucionaria” publicado en los últimos números de *S ou B* y donde hace un balance crítico del marxismo, hasta el 1975 cuando publica su obra principal, *La institución imaginaria de la sociedad*) en el cual “se adentra en un período de estudio a la búsqueda de esta perspectiva más amplia a través de la cual trata de restaurar el sentido originario del proyecto emancipatorio.”²⁸⁶ Como mencionáramos anteriormente, y como enfatiza el propio Castoriadis, fue alrededor de 1964 y 1965 que se “le impuso la importancia de lo que llam[ó] lo imaginario radical en el mundo humano”, y la necesidad de “concebir otra cosa y pensar de una manera diferente para poder comprender la naturaleza y el modo de ser específico del dominio psíquico, por una parte, y del dominio histórico social, por la otra.”²⁸⁷ Para lograr ese nuevo entendimiento del imaginario radical, tanto a nivel individual como social, nuestro autor recorre durante estos diez años tres áreas temáticas principales:

²⁸⁶ PEDROL, X., “Introducción”, *Escritos Políticos*, cit., p. 16.

²⁸⁷ CASTORIADIS, C., “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía”, en *Los dominios del hombre*, cit., pp. 193-194.

“La reconsideración de la teoría psicoanalítica (a la que dediqué la mejor parte de los años 1965 a 1968), la reflexión sobre el lenguaje (de 1968 a 1971), un nuevo estudio, durante estos últimos años [1971-1974], de la filosofía tradicional, me reforzaron en esta convicción al mismo tiempo que me mostraban que todo en el pensamiento heredado se sostenía, se sostenía en conjunto y se sostenía con el mundo que lo había producido y que había a su vez contribuido a esa forma.”²⁸⁸

Dicha incursión en el psicoanálisis, el lenguaje, y la filosofía tradicional le sirvieron para construir el marco teórico multidisciplinar que le distingue como filósofo.

En cuanto al psicoanálisis, Castoriadis incursionó como paciente, psicoanalista y académico (crítico, por supuesto). Como explica Yago Franco, luego de dejar atrás el marxismo en los 60s, Castoriadis fue incorporando el psicoanálisis a su corpus de pensamiento, aunque ya en el texto de “El contenido del socialismo” de 1955 se postula la importancia de considerar los aportes de Freud sobre la conformación del sujeto psíquico y sus implicaciones en lo socio-histórico.²⁸⁹ En palabras del propio Castoriadis:

“Siempre me había interesado en Freud, pero al principio como una obra entre otras. Y este interés se convirtió en estudio apasionado y privilegiado en el momento en que se combinaron dos procesos: el análisis personal, que había iniciado en 1960, y, por otra parte – aunque, se mire como se mire, una cosa no es extraña a la otra – la profunda puesta en cuestión que había emprendido del edificio teórico de Marx, y especialmente de los aspectos que entonces me parecían inaceptables, como cierto determinismo o racionalismo de Marx, etc. Y la unión se produjo para mí con mi descubrimiento, o mi redescubrimiento, de la imaginación y de lo imaginario, de la imaginación en el plano de la persona humana individual –lo que yo llamo imaginación radical –y de lo imaginario en el plano social e histórico como fundador, creador, de las instituciones sociales.”²⁹⁰

²⁸⁸ CASTORIADIS, C., “Prefacio”, en *La institución imaginaria de la sociedad*, cit., pp.10-11.

²⁸⁹ FRANCO, Y., *Magma*, cit., pp. 24-25.

²⁹⁰ CASTORIADIS, C., “Conversación entre Cornelius Castoriadis y Jean-Luc donet”, *La insignificancia y la imaginación*, cit., pp. 66-67.

Por estas razones, se sumerge en el estudio de Freud, y frecuenta algunos medios psicoanalíticos de París, como los seminarios de Lacán.²⁹¹ Así, en 1968, publica “Epilegómenos de una teoría del alma que quiso ser ciencia”, donde presenta los resultados de su lectura sistemática del psicoanálisis. Ya en 1971, una vez naturalizado como ciudadano francés, abandona su posición como director de la Filial de Estadísticas y de Cuentas Nacionales de la OCDE para sumergirse en su proceso de estudio y exploración filosófica, comenzando en 1973 a ejercer como psicoanalista. Como explica Vera, aunque crítico con Freud y Lacán, Castoriadis sigue la senda trazada por ambos (incluyendo el psicoanálisis) en la parte troncal de su pensamiento en torno al papel central de la psique humana en la conformación de la sociedad, esencialmente en los procesos de socialización.²⁹² El resultado, “una torsión del modo de pensar al ser, a la sociedad, a la filosofía, a la ciencia...y al psicoanálisis mismo” se puede ver concretamente en la segunda parte (y principalmente en el capítulo seis) de su obra principal, *La institución imaginaria de la sociedad*.²⁹³

Otra área de estudio, la filosofía griega, asume importancia en su obra post *S ou B*, aunque desde sus últimos años ya hacía incursiones académicas en el tema.²⁹⁴ Formalmente, sin embargo, Castoriadis comenzó una relectura

²⁹¹ Ibidem, p.67.

²⁹² VERA, J.M., *Castoriadis*, cit., p.42.

²⁹³ FRANCO, Y., *Magma*, cit., p. 97.

²⁹⁴ Como menciona brevemente Pierre Vidal-Naquet, su primer diálogo con Castoriadis en el invierno del 1963-1964, fue sobre la democracia ateniense, y durante ese tiempo participaba junto con Lefort y otros en círculos de reflexión sobre el tema. Vidal-Naquet comenta: “Comprendí rápidamente que no tenía frente a mí aficionados sino a expertos y que Castoriadis, en particular, disfrutaba de una intensa familiaridad con todos los grandes textos, los de los filósofos, los historiadores, los trágicos. En cuanto a la democracia, lejos de ser «formal», como decían los imbéciles, era en Atenas el ejemplo mismo de la autoinstitución de la sociedad.” VIDAL-NAQUET, P., “Prefacio”, en CASTORIADIS, C., *Sobre el Político de Platón*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 10-11. También Vidal-Naquet hace mención de dicho encuentro en su “Castoriadis y la Antigua Grecia”, en CASTORIADIS, C., *Lo que hace a Grecia, 1. De Homero a Heráclito*:

sistemática de los grandes textos griegos alrededor del 1970, y como mencionáramos, según el propio autor se sumerge en su estudio entre el 1971 y el 1974. Desde entonces, la importancia del tema de Grecia en su filosofía política ha sido tal, que muchos tienden a tildarle de helenocentrista. Es una crítica en la que abundaremos en el próximo capítulo, pero de la que el propio autor afirma que quien piense que él centra su reflexión filosófica y política en Grecia, simplemente refleja no haberle leído.²⁹⁵ El estudio del desarrollo de su obra, como hemos visto, muestra a un Castoriadis cuya trayectoria intelectual e ideas políticas comienzan a desarrollarse desde muy joven, y éste no llega a incorporar formalmente las ideas de la Grecia antigua hasta después de la publicación de la *Institución imaginaria de la sociedad*.

De hecho, el autor comienza a tratar formalmente el tema de Grecia antigua en el 1978, en su ensayo “El descubrimiento de la imaginación” y en “Transformación social y creación cultural”, donde entra en la obra de Aristóteles para singularizar el comienzo del germen de autonomía en Grecia. Es en 1979, sin embargo, tanto en “La polis griega y la creación de la democracia” y en “Una interrogación sin fin” donde Castoriadis une la profundización de su reflexión política (la cual acababa de repasar con la publicación de sus textos de *S ou B*), y lo que había derivado de su sumergimiento en la Grecia antigua.²⁹⁶ Lo que encuentra Castoriadis en Grecia no es una reivindicación de sus raíces, ni un re-encuentro sentimental, o nostalgia de gloria pasada; lo que Castoriadis encuentra en Grecia es lo que él considera es el primer ejemplo de auto-creación de una sociedad, en la

Seminarios 1982-1983, La creación humana II, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, pp. 24-25.

²⁹⁵ CASTORIADIS, C., “Hecho y por Hacer” (Fragmento), cit., p. 144.

²⁹⁶ ESCOBAR, E., GONDICAS, M., VERNAY, P., “Prefacio”, en CASTORIADIS, C., *Lo que hace a Grecia I*, cit., p.12.

polis griega, y en Atenas en particular.²⁹⁷ Dicha *polis*, para nuestro autor, siembra un germen de democracia, el germen del proyecto de autonomía que todavía y siempre lucharemos por crear y recrear.

En los últimos veinte años de su vida, como indica Vera, Castoriadis se dedica a continuar con su obra, profundizando el proyecto de transformación de la sociedad.²⁹⁸ Nunca dejó de producir intelectualmente, haciendo numerosos escritos, entrevistas y clases, mayoría de las cuales fueron publicadas en los libros *Encrucijadas del Laberinto* (1978), *Los dominios del hombre* (1986), *El mundo fragmentado* (1990), *El ascenso de la insignificancia* (1996), *Hecho y por Hacer* (1997) y *Figuras de la Pensable* (1999). Parte de dichos escritos estaban dirigidos a la elaboración de dos obras que seguirían a *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, y que se titularían *El elemento imaginario* y *La creación humana*, pero que nunca llegó a terminar.²⁹⁹ Todos ellos, sin embargo, reflejan el carácter enciclopédico de su obra, ya que se expanden a través de diversas “áreas del saber y del hacer humano”.³⁰⁰ En relación al tema de la democracia, los escritos publicados luego de la *Institución Imaginaria de la Sociedad* presentan su visión teórica más acabada sobre la democracia directa y sus implicaciones en el mundo moderno.

Es principalmente de estos escritos posteriores de los que hemos derivado el pensamiento político de Castoriadis, y los elementos que conforman el modelo de democracia directa que nos presenta. Como mencionáramos, entendemos que de estos escritos reflejan, junto con otras recopilaciones de entrevistas, diálogos y seminarios, la visión acabada de Castoriadis sobre lo que es para él la democracia directa como proyecto de

²⁹⁷ Ibidem, pp. 14-15, y 23.

²⁹⁸ VERA, J.M., *Castoriadis*, cit., p. 26.

²⁹⁹ Ibidem. Cfr. CASTORIADIS, C., “Prefacio”, en *Los dominios del hombre*, cit.

³⁰⁰ Ibidem

autonomía. Sus postulados, combinados con el trabajo de aspecto más práctico que llevó acabo en sus años de *S ou B* (cuando todavía empleaba mayormente los términos socialismo y revolución), nos proveen una idea clara de lo que el autor entendía por democracia y sus implicaciones prácticas. En la próxima sección presentaremos dicho modelo.

II. La forma de la democracia directa de Castoriadis

La aproximación al pensamiento político de Castoriadis, según expuesta en el primer capítulo, nos presenta con las concepciones que dan forma al modelo de democracia como proyecto de autonomía. Es un modelo que parte de una elucidación de lo que es ser humano como ente creativo, y de ser sociedad (“lo social”) como ente autoinstituyente. La política se concibe así como la actividad humana, lúcida, que busca crear y re-crear las instituciones sociales, y la democracia como ese proyecto que busca la institución fáctica (a través de la actividad política) de la autonomía de todos. Pero el pensamiento de Castoriadis no se limita a su profundización filosófica (luego de la elucidación antropológica) de las ideas democráticas. Nuestro autor, como hemos discutido en la pasada sección, mantiene desde su juventud una actividad política intensa que le lleva a tener vasta experiencia en la lucha por la emancipación obrera y por las clases oprimidas. Así, a pesar de su retiro hacia la investigación teórica, el autor mantiene durante toda su obra una atenta mirada a los acontecimientos de relevancia y su evolución, aplicando sus ideas sobre los mismos. De esta forma, la dimensión práctica de su pensamiento democrático, en especial debido a su expansión disciplinaria, es amplia y relevante.

En esta sección delineamos la forma que toma la concepción democrática de Castoriadis en la sociedad contemporánea. Comenzaremos

con lo que el autor identifica como la crisis de las significaciones y cómo estas obstaculizan el avance democrático, para luego repasar aquellas ideas que nos brinda el autor acerca de cuál es el camino para la realización de la misma. A través de nuestra discusión abordaremos temas como el papel de los intelectuales y la relevancia del derecho. El objetivo es identificar las más importantes consecuencias prácticas de la democracia directa de Castoriadis, aún cuando no sea posible hacer un mapa detallado sobre una democracia que se tiene que construir por medio de la acción colectiva. Se presentará las lineaciones del proyecto de autonomía como proyecto humano para una sociedad verdaderamente libre, o sea, plenamente democrática.

A. Obstáculos a la democracia: crisis de significaciones imaginarias

1. “Los menos” del movimiento revolucionario

Como explicáramos anteriormente, Castoriadis postula el proyecto de autonomía como un “germen” que nace en Grecia y que se expande en la modernidad luego de las revoluciones burguesas y obreras en contra de las instituciones de dominio. Sin embargo, a pesar de su expansión, nuestro autor identifica ciertas tendencias filosóficas que frenan la lucha en contra de la heteronomía:

“Verdad es que en el siglo XVIII el movimiento de la colectividad asume proporciones fantásticas en la Revolución Francesa y que hay un renacimiento de la filosofía política que es empero ambigua: por un lado, es, como se sabe, profundamente crítica y liberadora. Pero, por otro lado, permanece presa en términos generales de una metafísica racionalista tanto en cuanto a las tesis sobre *lo que es* como en cuanto al fundamento de la norma de lo que *debe ser*. En general, esta filosofía postula un “individuo sustancial” de determinaciones fijas, de las cuales pretende derivar lo social, e invoca a una razón, *la* razón (y poco importa que la llame, a veces,

naturaleza a veces Dios) como fundamento último extrasocial de la ley social.”³⁰¹

Por tanto, además de la tendencia crítica y liberadora que tiene el renacimiento del proyecto de autonomía, Castoriadis señala a sus tendencias limitantes. Así, el autor apunta a lo que serían los “los menos” de la prosecución del movimiento radicalmente crítico.

Los argumentos del autor en cuanto a “los menos” se pueden resumir en dos categorías separadas, pero relacionadas entre sí. Por un lado, el problema del arraigo de una ontología unitaria y por otro la permanencia de las significaciones imaginarias sociales instituidas por el capitalismo. El arraigo de una ontología unitaria provoca las dificultades con que choca el pensamiento político moderno.³⁰² Se trata de la influencia dominante y persistencia de la “filosofía teológica” o Platónica, la cual envenena la filosofía política con “el postulado operante de que hay un orden total y “racional” (y, por consiguiente, “lleno de sentido”) del mundo y por su inevitable corolario: existe un orden de las cuestiones humanas vinculado con ese orden del mundo [...]”³⁰³ Esta ontología unitaria es problemática, argumenta, ya que 1) sirve para disimular el hecho fundamental de que la historia humana es creación y, por tanto, oculta la capacidad humana de juicio y elección, 2) hace a un lado la cuestión de la responsabilidad, y 3) está esencialmente ligada con la heteronomía.³⁰⁴ El arraigo de dicha ontología unitaria implica, por lo tanto, un retroceso a lo logrado mediante el surgimiento del proyecto de autonomía en Grecia, el cual se debió precisamente a una visión no unitaria del mundo y de la adopción de dicha visión en las instituciones políticas.

³⁰¹ CASTORIADIS, C., “Una interrogación sin fin”, cit., p. 90.

³⁰² CASTORIADIS, C., “La polis griega y la creación de la democracia”, cit., p. 116.

³⁰³ Ibidem.

³⁰⁴ Ibidem.

Esto, como se verá en las próximas páginas, afectará directamente la práctica de la democracia.

La permanencia de las significaciones imaginarias del capitalismo es otro de “los menos” del movimiento radicalmente crítico de la época. Se trata de la adopción generalizada de significaciones capitalistas como el “carácter central de la producción y de la economía, anodina religión del «progreso», fantasía social de la expansión ilimitada del dominio «racional».”³⁰⁵ El arraigo de dichas significaciones comienza, como es de esperarse, con la creciente adquisición de poder por la burguesía, junto con una idea de desarrollo basada en el crecimiento ilimitado:

“Tenemos que considerar estos dos procesos: por una parte, la emergencia de la burguesía, su expansión y su victoria final marchan al unísono con la emergencia, la propagación y la victoria final de una nueva “idea”, la idea de que el crecimiento ilimitado de la producción y de las fuerzas productivas es *de hecho* la finalidad central de la vida humana. Esta “idea” es lo que llamo una *significación imaginaria social*. Le corresponden nuevas actitudes, valores y normas, una nueva definición social de la realidad y del ser, de lo que *cuenta* y de lo que *no cuenta*. Dicho brevemente, lo que cuenta en lo sucesivo es lo que puede contarse.”³⁰⁶

Lo que cobra importancia en la nueva sociedad instituida es lo que se puede contar, o sea, el fin último se convierte en la acumulación.

Incluso, como explica el autor, las fuerzas de estas significaciones afecta el movimiento crítico dentro del mismo movimiento socialista: “los momentos en que el movimiento [radicalmente crítico] logra desembarazarse plenamente del dominio de la sociedad instituida son raros y lo cierto es que a partir de determinado momento el movimiento decae

³⁰⁵ CASTORIADIS, C., “Una interrogación sin fin”, cit., p. 91.

³⁰⁶ CASTORIADIS, C., “Reflexiones sobre el «desarrollo» y la «racionalidad»”, *El Mito del Desarrollo*. Editorial Cairos, Barcelona, 1980. Versión electrónica de este escrito en: <http://www.fundanin.org/castoriadis7.htm>

como movimiento organizado bajo la influencia, exclusiva o preponderante, aunque sea indirecta, del marxismo.”³⁰⁷ El movimiento “radicalmente crítico”, por tanto, se ve afectado por el creciente arraigo de significaciones capitalistas que, junto con la ya mencionada ontología unitaria de la “racionalidad”, ocultan la verdadera naturaleza creadora de la sociedad y desvían de la dirección correcta (o el fin último) que tiene el proyecto de autonomía.

2. Capitalismo, ciencia y la falacia de “lo racional.”

Los “menos” del movimiento revolucionario de la modernidad y sus efectos negativos sobre el proyecto de autonomía se exageran a través del tiempo hasta llegar a la actualidad. Estos producen una crisis de significación que afecta directamente (dentro del círculo de creación socio-histórica) a los humanos que se forman bajo dicho imaginario social. A su vez, desde las esferas intelectuales, se perciben tendencias que abonan a la crisis de significaciones. Lo más positivo y esperanzador, arguye el autor, se encuentra en la actividad de diversos grupos de humanos que abogan por causas sociales y que mediante su actividad recuperan las significaciones de la autonomía. De esta forma, Castoriadis vió a finales del siglo XX un momento crítico para el proyecto de autonomía ya que, si no revive pronto su “germen” (la verdadera filosofía y democracia) puede que permanezca enterrado por mucho tiempo.

Dicha crisis en las significaciones imaginarias del proyecto de autonomía se debe, como mencionáramos, al fuerte arraigo de las significaciones capitalistas, en especial la idea de “desarrollo” basado en el crecimiento ilimitado y, por otro lado, la idea de la comunidad de científicos y

³⁰⁷ CASTORIADIS, C., “Una interrogación sin fin”, cit., pp. 90-91.

filósofos de que no existe límite al poder y posibilidades de “la razón.”³⁰⁸ La unión de estas dos corrientes de pensamiento, las cuales dan nacimiento al mundo moderno, se ven reflejadas patentemente en la aplicación de la ciencia a la industria y de la industria a la ciencia, y se ven expresadas en todas las ideologías de “progreso”.³⁰⁹

“Ya que no existen límites a la progresión de nuestro conocimiento, no existen tampoco a la progresión de nuestra “potencia” (y de nuestra “riqueza”); o, para explicarnos de otro modo, los límites, allí donde se presentan, tienen un valor negativo y deben ser rebasados. Ciertamente, lo que es infinito es inagotable, de manera que quizá jamás alcanzaremos el conocimiento “absoluto” y la potencia “absoluta”, pero nos aproximamos sin cesar a ellos. De aquí la idea curiosa, hoy todavía compartida por la mayoría de los científicos, de una progresión “asintótica” del conocimiento hacia la verdad absoluta. Así, no puede haber un punto de referencia fijo para nuestro “desarrollo”, un estado definido y definitivo que se tiene que alcanzar, pero ese “desarrollo” es un movimiento con una *dirección* fija y, desde luego, ese mismo movimiento puede medirse sobre un eje del que ocupamos, en todo momento, una abscisa de valor creciente. En una palabra, el movimiento se dirige hacia más y más; más mercancías, más años de vida, más decimales en los valores numéricos de las constantes universales, más publicaciones científicas, más personas con un doctorado de Estado... y “más” quiere decir “bien”. “Más”: de algo positivo y, naturalmente, desde el punto de vista algebraico, “menos” de algo “negativo”. (¿pero qué es positivo o negativo?).”³¹⁰

Se trata de una idea de “desarrollo” sin finalidad específica, sin propósito, vacía, pero dirigida con ímpetu al crecimiento solamente en razón de que el crecimiento se considera como algo positivo.

Según Castoriadis, dicha idea de “desarrollo”, además de derivarse de significaciones capitalistas, son en gran medida rezagos del “fantasma de la inmortalidad”, el cual es “transferido al progreso indefinido, a la expansión

³⁰⁸ CASTORIADIS, C., “Reflexiones sobre el «desarrollo» y la «racionalidad»”, cit., pp. 193-194.

³⁰⁹ Ibidem.

³¹⁰ Ibidem, p. 194.

del supuesto dominio racional, y manifiesto sobre todo en la ocultación de la muerte, cada vez más característica de nuestra época”, y de la idea de “una tierra prometida, judeo-cristiana” que permanece accesible, promesa teológica que se transfirió al “progreso”.³¹¹ Ambas ideas plagan el pensamiento moderno, muy a diferencia de la civilización Griega, en donde la palabra humano significa a la vez mortal, y donde el ser no es en absoluto racional, sino caos y cosmos.³¹² Se piensa así que el ser humano “racional” de la actualidad se dirige hacia un progreso, accesible e ilimitado, pero no definido, amparado en su trascendencia y el infinito poder de su “razón”. La idea de desarrollo histórico-social se convierte, por tanto, en el desarrollo de la capacidad humana de conseguir más y más, comenzado desde cualquier estado definido, lo que se lleva a cabo de manera indefinida, infinita y sin fin, llenándose el vacío que crea dicha indefinición con la definición que proveen las cantidades.³¹³

El proyecto socio-histórico de autonomía resulta eclipsado por estas corrientes de pensamiento. La identificación entre el saber y el poder de la ideología dominante postula una racionalidad como fin y medio universal.³¹⁴ Es la racionalidad como medio y fin en sí misma, lo cual sustituye (tanto en la filosofía y en la democracia) al cuestionamiento como medio y la autonomía como fin. El efecto es aún más devastador si se considera que dicha racionalidad es vacía, suspendida en el aire, y contradictoria con respecto a lo que se da en la realidad. Como indica Castoriadis, aquí tenemos algo históricamente nuevo ya que “[e]n ninguna otra sociedad se observa esta antinomia entre el sistema de representaciones que la sociedad se da de sí

³¹¹ CASTORIADIS, C., “Imaginario político griego y moderno”, cit., pp. 170-172.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ CASTORIADIS, C., “Reflexiones sobre el «desarrollo» y la «racionalidad»”, cit., p. 194-195.

³¹⁴ CASTORIADIS, C., “Si es posible crear una nueva forma de sociedad”, cit., p. 163.

misma, y su realidad efectiva.”³¹⁵ En otras palabras, y todos somos testigos de esto, lo prometido por la racionalidad (la posibilidad de “progreso” interminable) es crasamente desmentido por la realidad mundial que enfrentamos (polaridades extremas de riqueza y pobreza y la destrucción del ecosistema son solamente dos ejemplos). De esta manera, la falacia de la racionalidad ha desprovisto a la creación socio-histórica de un algún punto de referencia basado en la realidad.

La ausencia de este punto de referencia, estado fijo, o norma, que dé dirección a la creación socio-histórica nos lanza como sociedad en un vértigo de “libertad absoluta” que podría llevarnos a la “esclavitud absoluta.”³¹⁶ Como indica el autor, es patente que las sociedades occidentales ya son esclavas de la idea de libertad absoluta, pero de una libertad percibida como pura arbitrariedad, en contraste a como se percibía anteriormente (como la capacidad de actuar de acuerdo a una norma puramente ética). Esta idea de libertad como pura arbitrariedad es en realidad un vacío, el cual es generalmente relleno con “cantidades”.³¹⁷ Sin embargo, como señala el autor, el crecimiento ilimitado de las “cantidades” tiene fin, tanto externo, ya que la Tierra es finita, e interno, ya que mientras más se tenga, mas indiferente se hace la cantidad cualitativamente.³¹⁸ Una verdadera crisis de significaciones, por tanto, plaga el imaginario social que desvía la creación socio-histórica del camino del proyecto de autonomía y lo dirige hacia un estancamiento causado por la ilusión de la “racionalidad” y la acumulación.

³¹⁵ Ibidem.

³¹⁶ CASTORIADIS, C., “Reflexiones sobre el «desarrollo» y la «racionalidad»”, cit., p. 208.

³¹⁷ Ibidem.

³¹⁸ Ibidem.

3. El mercado y la privatización de los individuos

La proliferación de la crisis de significaciones imaginarias afecta, además de la evolución del proyecto de autonomía, al tipo de individuos que se desenvuelven en dicho imaginario social:

“De las dos significaciones imaginarias nucleares cuya lucha ha definido al Occidente moderno, la expansión ilimitada del pseudo-dominio pseudo-racional y el proyecto de autonomía, la primera parece triunfar en toda línea, mientras que la segunda parece sufrir un prolongado eclipse. La población se hunde en la privatización, abandonando el ámbito público a las oligarquías burocráticas, empresariales y financieras. Surge un nuevo tipo antropológico de individuo definido por su avidez, frustración y conformismo generalizado (lo que en la esfera cultural se denomina pomposamente posmodernidad).”³¹⁹

De esta forma, el autor arguye, del imaginario del progreso (sea capitalista-liberal o marxista) surge un nuevo tipo de individuo, un tipo antropológico muy diferente al tipo que impulsó el movimiento revolucionario de la modernidad.³²⁰ No se trata, aclara, de los efectos de una conspiración del Gran Capital ni de las multinacionales, sino en lo que se convierte la gente bajo el régimen actual, bajo el sistema social generalizado. Son hombres y mujeres que jamás hubiesen podido llevar a cabo las revoluciones, ni siquiera la revolución industrial.³²¹ El imaginario social, como ya explicáramos antes, forma a los individuos que se desenvuelven en su seno, por lo cual el triunfo del imaginario del progreso racional e ilimitado implica individuos a tono con dicho imaginario.

Como indica Castoriadis, bajo este imaginario “la población parece contentarse con tiempo libre y artefactos” lo cual “no alimenta ningún deseo

³¹⁹ CASTORIADIS, C., “Hecho y por hacer” (Fragmento), cit., p. 146.

³²⁰ CASTORIADIS, C., “¿Qué democracia?”, cit., p. 174

³²¹ Ibidem.

colectivo, ningún proyecto aparte de la salvaguardia del statu quo.”³²² Y esta evolución antropológica no representa solamente la victoria de las capas dominantes, sino que casi toda la población participa de la misma al permanecer “temerosamente replegada en su esfera privada” contentándose con pan y espectáculos, sobre todo la televisión y el deporte.³²³ El objetivo es, sin duda, la búsqueda felicidad colectiva, pero esto se consigue solamente con la suma de las felicidades privadas, o como decía Benjamín Constant, la “garantía de nuestros goces.”³²⁴ La tendencia dominante es así la privatización de los individuos, y lo que es peor su desinterés por la cosa pública. Se consolida una cultura oficial que “parece arrastrarlo todo en su descomposición.”³²⁵

Ahora, también como recalca nuestro autor, aún cuando la mayoría de las personas en los países ricos parezcan congeladas en la defensa del status quo, no hay nada que garantice que éste dure indefinidamente. Es cierto que, como explica Castoriadis del caso de Francia, “[l]a miseria apunta particularmente a ciertas categorías –locales, étnicas, etc.- cuya fuerza de protesta es reducida y cuya marginalización a menudo desemboca en la trasgresión y en la desviación, pues su reacción no toma una forma colectiva.”³²⁶ Pero, “no vivimos aún en una sociedad muerta, de zombis” y los movimientos de huelguistas de noviembre y diciembre del 1995 en Francia

³²² CASTORIADIS, C., “Una sociedad a la deriva”, en *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, cit., p. 282.

³²³ Ibidem.

³²⁴ CASTORIADIS, C., “Imaginario político griego y moderno”, cit., p. 170.

³²⁵ CASTORIADIS, C., “Una interrogación sin fin”, cit., p. 94.

³²⁶ CASTORIADIS, C., “El proyecto de autonomía no es una utopía”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, cit., p. 26.

lo confirman según nuestro autor.³²⁷ En los próximos capítulos hablaremos sobre los movimientos sociales en la actualidad que, junto con las protestas masivas en muchos países, parecen señalar a una sociedad despierta y activa. La preocupación principal es que generalmente los movimientos sociales, sus actuaciones o demandas parciales, debido a la complejidad de los obstáculos, aparentan estar destinadas al fracaso y, por tanto, pueden aumentar el desaliento y se fortalecer la privatización. Hablaremos sobre estos obstáculos en la próxima sección.

Con esta creciente apatía y privatización de los humanos se consolida el círculo de creación socio-histórica de la época actual, el cual disloca las significaciones imaginarias sociales que garantizan la cohesión de las instituciones. En otras palabras, el estado actual de las cosas, del sistema total, es insostenible a largo plazo y autodestructivo. Por todo esto, la cuestión de la democracia va más allá de la política:

“Con todo esto quiero decir que la democracia es una cuestión que supera la política. Es una cuestión total. La sociedad está dominada por una carrera loca, definida por estos tres términos: tecnociencia, burocracia, dinero. Si nada la detiene, cada vez menos se tratará de democracia. La privatización, el desinterés, el egocentrismo, estarán por doquier –acompañados de algunas explosiones salvajes de los excluidos, minoritarios e incapaces de tener una expresión política-.”³²⁸

Es imperativo, por tanto, luchar contra esta privatización de las masas y recuperar las significaciones del proyecto de autonomía por la doble vía arriba mencionada, o sea, el cambio de las instituciones de la sociedad a la par con la construcción de los sujetos reflexivos, críticos, autónomos.

³²⁷ CASTORIADIS, C., “Ni resignación ni arcaísmo”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, cit., p. 302. Creemos que lo mismo se desprende de las revueltas de estudiantes e inmigrantes en París de los pasados años.

³²⁸ CASTORIADIS, C., “Una “democracia” sin la participación de los ciudadanos”, cit., pp. 233-234.

4. Los intelectuales ciudadanos y el lugar de la Verdad

Castoriadis, a través de su trabajo, señala a la actividad de la esfera intelectual de la modernidad y actual como una que abona a la crisis de significaciones que afecta el proyecto de autonomía en esta época. El problema, explica nuestro autor, sucede cuando el intelectual deja de ser ciudadano y se postula como proveedor de “ideas generales” con las cuales pretende reivindicar una función “universal.”³²⁹ Esto, arguye, comienza desde la antigüedad con Platón, se reanuda con fuerza en Occidente desde la Ilustración hasta Marx, y persiste hoy día con “una lista de ejemplos sumamente hilarantes.”³³⁰ Ese tipo de intelectual es empujado a “poner el acento en su propia elaboración teórica” y, pensando que puede hallar la verdad sobre la sociedad y la historia en la razón o en la teoría, “encubre de antemano el movimiento histórico como creación”, siendo así “extremadamente peligroso para sí mismo y para los demás.”³³¹

Con esta preocupación, Castoriadis suele proveer críticas a intelectuales muy reconocidos. Ejemplos de esto son sus elaborados escritos donde critica a Platón, a Marx, o a Weber, y la mención bastante frecuente en su obra de los desaciertos del pensamiento de autores como Habermas. Como hemos ya discutido, sobre Marx el autor sostiene que éste no consigue percibir el carácter creador de la revolución socialista, buscando más bien causas sólidas que garanticen la misma, mostrando así escaso interés por los problemas de acción y organización política.³³² Por otro lado, un intelectual como Habermas intenta deducir “racionalmente” desde un hecho lo que es

³²⁹ CASTORIADIS, C., “Una interrogación sin fin”, cit., pp. 83-84.

³³⁰ Ibidem.

³³¹ Ibidem.

³³² CASTORIADIS, C., “Herencia y revolución”, cit., p. 137.

una “buena” sociedad, lo que le lleva a postular un fundamento biológico para las cuestiones de teoría social y acción política.³³³ Como luego abundaremos en las interesantes críticas de Castoriadis a este último autor, lo más relevante aquí es su preocupación por la insistencia de éstos en promulgar fundamentos indiscutibles que sirvan de base para la teoría política:

“Aquello que debe quererse en política no debe derivarse de un razonamiento discursivamente deducido de un fundamento indiscutible. Este fundamento ni siquiera existe en filosofía “pura” (y por cierto, ni el principio de contradicción ni las condiciones de la “comunicación” podrían desempeñar su papel).”³³⁴

Así, para nuestro autor, hay que librarse de la fantasía de la teoría acabada o del absolutismo teórico.

También, hay que librarse de la idea de que el saber es igual al poder, o sea, que el que tiene poder es aquel que tiene la sabiduría. Como argumenta el autor, la identificación del saber y el poder es una mistificación promovida por el poder mismo, pero sostenida por aquellos que, aún tratando de combatir el poder, acreditan dicha mistificación alimentando la creencia de la omnipotencia u omnisciencia de los estados instituidos.³³⁵ Esto es lo que le sucede a intelectuales que siguen pretendiendo llegar a una teoría absoluta y acabada, o a un fundamento racional que sirva de explicación universal. Para Castoriadis, si queremos decir que una idea es verdadera no podemos sustraerla del condicionamiento social-histórico.³³⁶

“Hemos de llamar verdad no a una propiedad de los enunciados, o a un resultado cualquiera, sino al movimiento mismo que rompe la clausura establecida en cada caso y que intenta, en el esfuerzo de coherencia y del *logon didónai*, dar con lo que es. Si entendemos así

³³³ CASTORIADIS, C., “Individuo, Sociedad, Racionalidad, Historia”, cit., p. 160.

³³⁴ CASTORIADIS, C., “Sobre el juicio político”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, cit., p. 298.

³³⁵ CASTORIADIS, C., “Si es posible crear una nueva forma de sociedad”, cit., pp. 162-163.

³³⁶ CASTORIADIS, C., “Antropología, Filosofía, Política”, cit., pp. 117-118.

la verdad, hemos de decir que su lugar es lo social-histórico, la antropología propiamente dicha. [...] Sin esta idea de verdad, estaríamos simplemente desgarrados entre los «puntos de vista», «verdaderos» en el interior de y para cada «sujeto» encerrado en su propia clausura –el relativismo absoluto-, y la idea de un sistema definitivo y concluso, que sería la clausura de todas las clausuras.”

337

De esta manera, la verdad no puede ser descubierta o construida por intelectuales. No es una batuta que puede ser manejada por un solo humano omnipotente. La verdad entendida de la manera que sugiere nuestro autor se materializa mediante la actividad constante del colectivo por llegar a lo que es. Dicha actividad colectiva es la que le brinda validez a aquello que se instituye o se crea. Por tanto, nadie, solo y de antemano, puede tener la solución de los problemas políticos o del proyecto de autonomía; “solamente la sociedad, si se pone en movimiento, podrá resolverlos.”³³⁸ Los intelectuales deberán asumir su papel en estos movimientos como otro ciudadano más, y será esa la única manera de contribuir positivamente a abrirle camino hacia la democracia.

B. El camino a la democracia directa

La democracia directa es, para Castoriadis, el desarrollo del proyecto de autonomía en todas las facetas de la vida humana. Más que la apertura a la participación en la esfera política, se trata de la apertura al cuestionamiento de todas las instituciones sociales, y del desarrollo de un humano a nivel individual y colectivo que busque la autorreflexión, que reconozca y decida hacer suyo el proyecto de autonomía. Para esto es

³³⁷ Ibidem, p. 118.

³³⁸ CASTORIADIS, C., “El proyecto de autonomía no es una utopía”, cit., p. 22.

necesaria la institución de una sociedad autónoma, que se autogobierne, donde todas las decisiones importantes sean tomadas por las colectividades involucradas, lo cual no es otra cosa que la idea de la democracia pensada rigurosamente y llevada hasta el final.³³⁹

En esta sección abundaremos sobre esta idea del autor en sus aspectos más prácticos. Comenzaremos delineando los obstáculos más contundentes y luego las vías de su desarrollo y evolución. También expondremos las ideas del autor sobre el rol del Derecho dentro de dicha concepción de la democracia. En fin, la sección busca delinear las sugerencias más concretas del autor en cuanto a la forma de recuperar y promulgar el proyecto de autonomía individual y colectiva mediante la implementación de una democracia directa que se traduce en democracia como forma de vida.

1. Obstáculos

Entre los problemas que enfrenta el proyecto de autonomía para su realización efectiva, Castoriadis parece identificar dos áreas principales. Nos indica el autor que, a pesar que existen hombres y mujeres dispuestos a actuar en defensa de sus intereses, estos se enfrentan a dos obstáculos, los cuales él identifica como 1) “la doble bancarrota fraudulenta de la “izquierda” comunista y socialista: desmoralización y desorientación profundas” y 2) “el hecho de que un capitalismo reformado cada vez se vuelve más improbable.”³⁴⁰ En otra entrevista, el mismo autor identifica los dos obstáculos de la siguiente manera: 1) “que la evolución de las sociedades

³³⁹ CASTORIADIS, C., “La cuestión de la democracia: posibilidades de una sociedad autónoma”, *Zona Erógena: Revista abierta de psicoanálisis y pensamiento contemporáneo*. No. 44., 1999, p. 42. Puede encontrar versión electrónica en:

http://www.educ.ar/educar/servlet/Downloads/S_BD_ZONAEROGENA44/ZE04410.PDF

³⁴⁰ CASTORIADIS, C., “Ni resignación ni arcaísmo”, cit., p. 302.

modernas tiende a destruir todas las oportunidades de socialización significativa” y 2) “la que concierne a la apatía actual, al giro hacia el consumo.”³⁴¹ Entiendo que el autor identifica así dos áreas problemáticas principales, siendo la primera la que concierne a la falta de espacio político, tanto de interacción entre ciudadanos (espacio público) como de instituciones políticas efectivas, y la segunda la que concierne los resultados prácticos de la crisis de significaciones impulsada por el capitalismo. Como ya discutimos dicha crisis, comenzaremos a abundar sobre sus implicaciones prácticas, para luego discutir los obstáculos concernientes a la falta de espacio político.

Como discutiéramos anteriormente, para Castoriadis existe en la actualidad una crisis creada por el arraigo de las significaciones imaginarias relacionadas al capitalismo. Esta crisis tiene unas consecuencias efectivas, incluyendo la privatización de los individuos y la retirada de los humanos de la actividad relacionada a los asuntos colectivos.

“En el Occidente contemporáneo hay un retroceso inmenso de la religión; pero también hay crisis del proyecto de autonomía. El capitalismo logró instituir el consumo como único sentido de la vida (ilusorio en muchos aspectos), logró despolitizar y privatizar casi enteramente a los individuos.”³⁴²

La privatización del individuo va unida, por tanto a su despolitización, a la falta de interés en los asuntos que afectan la colectividad. Esta retirada del ciudadano de la esfera política va unido al hecho de que nuestra sociedad se ha convertido en una oligarquía liberal, con una muy establecida minoría que decide sobre los asuntos de importancia colectiva, y con varias instituciones

³⁴¹ CASTORIADIS, C., “La cuestión de la democracia: posibilidades de una sociedad autónoma”, cit., p. 44.

³⁴² CASTORIADIS, C., “Guerra, religión y política” en *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, cit., p. 255.

que son meramente el residuo de aquellas que fueron establecidas gracias a las luchas por la libertad y la autonomía.³⁴³

Para Castoriadis, esta despolitización y retirada de los ciudadanos a la esfera privada causa la desaparición del conflicto social y político, lo que permite que la oligarquía económica y mediática escape cualquier control y que se llegue hasta la corrupción estructural.³⁴⁴ Las instituciones que subsisten, incluyendo aquellas relacionadas a la coerción (el Código Penal), no tiene sino un mínimo de adhesión por parte de los ciudadanos, quienes las miran desde su privacidad con mucha apatía. De esta manera, sin adhesión, la coerción se hace inoperante.³⁴⁵

“Ahora bien, en un régimen que proclama constantemente, en los hechos y en las palabras, que el único valor es el dinero, y en el que la única sanción es la de la ley penal, ¿por qué razón los jueces no habrían de sacar a subasta las decisiones que han de tomar? Ciertamente la ley lo prohíbe, pero ¿por qué habrían de ser incorruptibles quienes están encargados de aplicar la ley?”³⁴⁶

Esto, prosigue el autor, sucedería con cualquier funcionario, ya que la lógica del sistema postula (y convence a la mayoría) que todo humano es impulsado por el egoísmo a conseguir más y más. De esta forma, la ausencia de conflicto político unido al arraigo de la lógica del capitalismo hace que no existan barreras de contención (no existen sanciones fuera del Código Penal), lo que intensifica la irracionalidad inherente al sistema y que los dirigentes piensen que todo, o casi todo les está permitido.³⁴⁷

Es necesario entonces desenmascarar el sistema capitalista y los mitos que impulsa, mostrando sus contradicciones e irracionalidad. Para

³⁴³ CASTORIADIS, C., “The crisis of culture and the State”, en *Philosophy, Politics, Autonomy*, cit., p. 221.

³⁴⁴ CASTORIADIS, C., “El proyecto de autonomía no es una utopía”, cit., p. 23.

³⁴⁵ CASTORIADIS, C., “Imaginario político griego y moderno”, cit., p. 158.

³⁴⁶ CASTORIADIS, C., “¿Qué democracia?”, cit., p. 172.

³⁴⁷ CASTORIADIS, C., “Una sociedad a la deriva”, cit., p. 282.

nuestro autor, la sociedad capitalista es “la primera sociedad histórica conocida cuya organización contiene una contradicción interna insuperable” y, a diferencia de otras sociedades de clases y de dominio (como las esclavistas), “sólo puede tratar de realizar sus intenciones por medio de actos que las contradicen constantemente”:³⁴⁸

“Observemos el nivel fundamental, el de la producción: el sistema capitalista sólo puede vivir tratando de reducir los trabajadores a la condición de simples **ejecutantes**, y sólo puede funcionar en la medida en que esa reducción nunca se realiza por completo. El capitalismo se ve constantemente obligado a **solicitar la participación** de los asalariados en el proceso productivo (si los obreros no participaran en cierta medida el sistema se paralizaría rápidamente), y al mismo tiempo debe **limitar** constantemente esa participación (si no lo hiciera los obreros comenzarían rápidamente a decidir por sí mismos). Encontramos esta misma contradicción, en términos casi idénticos, en la política y en la cultura.”³⁴⁹

De esta forma, la contradicción radica en que a pesar de que el sistema empuja a los humanos fuera de la participación esencial en la dirección de su actividad (empujándolos a la vida privada y a buscar siempre para su propio beneficio), éste requiere de aquellas anomalías del sistema (humanos que sí participen) y de hecho solicita constantemente esta participación. Así, “[e]l sistema solo funciona en la medida en que, en todas partes, los hombres lo hacen funcionar contra sus propias reglas.”³⁵⁰ Según Castoriadis, la superación de esta antinomia exige un cambio total hacia la gestión colectiva de la producción por parte de los productores.³⁵¹

Pero más allá de esta contradicción, Castoriadis considera se debe exponer la irracionalidad del sistema, y sus implicaciones en todos los

³⁴⁸ CARDAN, P., *Capitalismo moderno y revolución*, cit., pp. 59-60.

³⁴⁹ Ibidem, pp. 60-61.

³⁵⁰ CASTORIADIS, C., “Si es posible crear una nueva forma de sociedad”, cit., p. 158.

³⁵¹ Ibidem.

aspectos de la vida humana. Un movimiento revolucionario, para nuestro autor:

“Debe mostrar que, por mucho que haya aumentado el «nivel de vida», el problema de las necesidades de los hombres no ha sido resuelto ni siquiera en las sociedades más ricas, que el consumo capitalista está lleno de contradicciones y es finalmente absurdo. Debe, por último, extenderse a todos los aspectos de la vida, denunciar el resquebrajamiento de las comunidades, la deshumanización de las relaciones entre los individuos, el contenido y los métodos de la educación capitalista, la monstruosidad de las ciudades modernas, la doble opresión impuesta a las mujeres y a los jóvenes.”³⁵²

Así, el sistema se tiene que desenmascarar por absurdo. Primero, el sistema no se puede reproducir a la larga, tanto porque los individuos privatizados que fabrica esta sociedad no podrán reproducirla y porque existe un límite ecológico infranqueable.³⁵³ Y segundo, por su efecto negativo en la sociedad, al no solucionar los problemas de necesidad y exacerbar otros problemas al punto que confrontamos una crisis social y ecológica. Las soluciones a todo esto, luego de quitarle las máscaras al capitalismo, tendrán que ser elaboradas por la colectividad humana organizada democráticamente, habiendo catectizado otras significaciones y “aboliendo el papel monstruoso de la economía como fin y devolviéndola a su justo lugar, como simple *medio* de la vida humana.”³⁵⁴

Como mencionáramos, la segunda área de obstáculo para la realización efectiva del proyecto de autonomía es la falta de un espacio político que permita la participación efectiva de los ciudadanos en los asuntos colectivos. Los principales elementos que conforman este obstáculo

³⁵² CASTORIADIS, C., “Elementos de una nueva orientación”, en PEDROL, X., *Escritos Políticos*, cit., p. 53.

³⁵³ CASTORIADIS, “Hecho y por hacer” (Fragmento), cit., p. 147.

³⁵⁴ Ibidem, p. 148. Cfr. CASTORIADIS, “¿Qué democracia?”, cit., p. 198.

lo son la burocratización y la jerarquía, las cuales impregnan las instituciones políticas tradicionales, como lo son el Estado, los partidos políticos y las organizaciones sindicales. También es importante que la crítica a estos dos elementos va más allá de líneas ideológicas, ya que aplica tanto a gobiernos de derecha como de izquierda. Como ampliaremos a continuación, la burocracia y la jerarquía son, para Castoriadis, una de las causas principales del fracaso del movimiento revolucionario obrero y de la bancarrota de la izquierda socialista.

Tanto el Estado como los partidos políticos se han vuelto maquinarias burocratizadas cuya función principal es mantener la jerarquía existente, o sea, mantener al mando la oligarquía que rige las funciones del mismo. Sobre el Estado, Castoriadis comenta que el mismo siempre es necesariamente burocrático ya que así ha sido concebido desde su creación.³⁵⁵ Y aquí el autor se refiere en sus textos tanto al Estado en países comunistas como al de países capitalistas occidentales.³⁵⁶ En los países occidentales una fuente de burocratización, independientemente de la no-estatización de los medios de producción, se encuentra en la extensión del papel y funciones del Estado mucho más allá de la regulación económica.³⁵⁷ En países como los Estados Unidos, “se tiende a dirigir, controlar cada vez más todos los aspectos y los sectores de la actividad social, lo que va a la par de la proliferación de una burocracia estatal y política.”³⁵⁸ Lo más que preocupa al autor es la manera en que la “filosofía política” obvia enteramente la realidad del Estado como aparato jerárquico-burocrático y lo concibe implícitamente como el que

³⁵⁵ CASTORIADIS, C., “Respuesta a Richard Rorty”, cit., p. 119.

³⁵⁶ Sobre los países comunistas la obra del autor es muy extensa. Un texto donde aborda tanto países comunistas como capitalistas es CASTORIADIS, C., “Socialismo y sociedad Autónoma”, cit., pp. 21-54.

³⁵⁷ CASTORIADIS, C., “Si es posible crear una nueva forma de sociedad”, cit., p. 153.

³⁵⁸ Ibidem.

unifica abstractamente la sociedad.³⁵⁹ La realidad es, según nuestro autor, que la burocracia Estatal se convierte en dominio instituido, controlado por un grupo particular de la sociedad, los dirigentes, aunque esto no se encuentre reconocido formalmente en ninguna constitución.³⁶⁰

Los partidos políticos son también, fundamentalmente, aparatos burocráticos “dominados por camarillas autocooptadas”, y que nada tienen que ver con la democracia.³⁶¹ Responden al poder de la cúspide, el líder carismático, o los intereses que éste defiende, y poco importa que estén al frente del gobierno o de la oposición, que sean socialistas o conservadores, pues funcionan bajo las reglas de juego burocrático del aparato partidario.³⁶² Y es que, razona nuestro autor, “desde el momento en que existe un pequeño cuerpo político separado, éste no puede sino velar por sus propios poderes e intereses, y buscar la complicidad de los demás poderes fácticos formados en la sociedad, sobre todo económicos.”³⁶³ Así, los políticos aseguran su reelección auspiciando las medidas que impulsan aquellos que dan donaciones para las campañas, siendo notorios los casos de senadores que no pierden elecciones luego de ser electos. Esto significa que ya no estamos siquiera hablando de problemas de representación ya que el poder fáctico realmente pertenecen a esas instancias extraparlamentarias que dirigen los intereses de los partidos políticos.³⁶⁴ Los partidos de izquierda, siendo instituciones también burocratizadas, seguirán siendo, independientemente

³⁵⁹ CASTORIADIS, C., “¿Qué democracia?”, cit., p. 157.

³⁶⁰ CASTORIADIS, C., “Socialismo y Sociedad Autónoma”, cit., p. 31.

³⁶¹ CASTORIADIS, C., “¿Qué democracia?”, cit., p. 157.

³⁶² CASTORIADIS, C., “Los envites actuales de la democracia”, cit., p. 179.

³⁶³ CASTORIADIS, C., “¿Qué democracia?”, cit., p. 154.

³⁶⁴ *Ibidem*, pp. 154-155.

de las ideas e intenciones de los individuos que los componen, organizaciones que dirigen o administran “desde afuera y por arriba.”³⁶⁵

Igualmente, desde afuera y por arriba, se dirigen y administran las organizaciones sindicales y políticas producto de las luchas obreras.

“Por último, desde hace ochenta años, el movimiento obrero mismo ha sido una fuente poderosa de burocratización. En el seno de las organizaciones obreras, sindicales y políticas, se constituyó una burocracia que expropió a los participantes el control de estas organizaciones y que las domina. Esto quiere decir que el movimiento obrero ha adoptado un modelo de organización que es el modelo capitalista, y las significaciones capitalistas: jerarquía, especialización, división entre dirigentes y ejecutantes.”³⁶⁶

La jerarquía, la división entre dirigentes y ejecutantes, es una característica del modelo capitalista que es integrada a las instituciones al ser burocratizadas. La gestión de los asuntos es dominada por una elite, y por tanto se imposibilita la realización de la gestión colectiva (socializada) de la producción y el poder.³⁶⁷ El movimiento obrero socialista, a pesar de haber demostrado su capacidad de derrocar a explotadores, falló al pretender realizar el socialismo a través de la burocracia o un partido, cuando en realidad “el socialismo no es más que la actividad gestora consciente y perpetua de las masas.”³⁶⁸

De esta manera, denunciando la forma burocrática y jerarquizada que toman las instituciones políticas tradicionales, Castoriadis identifica uno de los mayores obstáculos a la participación política de los individuos. Pregunta

³⁶⁵ CASTORIADIS, C., “Lo que no pueden hacer los partidos políticos”, cit., p. 171.

³⁶⁶ CASTORIADIS, C., “Si es posible crear una nueva forma de sociedad”, cit., p. 153.

³⁶⁷ CASTORIADIS, C., “Por qué ya no soy marxista”, cit., p. 45.

³⁶⁸ Ibidem. En estos últimos argumentos podemos ver, entre otras cosas, que para Castoriadis el proyecto de una sociedad autónoma es, en la esfera laboral y económica, el proyecto socialista, o sea, el autor equipara el socialismo con la verdadera democracia. Sobre este respecto, cfr. CASTORIADIS, C., “Socialismo y Sociedad Autónoma”, cit.

nuestro autor, “el poder del demos, ¿dónde lo vemos hoy?”³⁶⁹ Definitivamente no en manos de éstos. El poder, incluso en sociedades que se llaman democráticas, sigue estando en manos de los pocos que controlan las burocracias, y los que participan son solo aquellos que logran insertarse de manera exitosa en la jerarquía que las componen. Los intereses atendidos son los que les convienen a los aparatos burocráticos, y por tanto crece la apatía general hacia la política tradicional como medio de participación efectiva. Se unen de esta manera el individuo privatizado, apático y apartado del conflicto político, con el dirigente sin barreras de contención, en un sistema político cuyas instituciones consolidan la jerarquía y la falta de participación. Los obstáculos antes descritos se alimentan mutuamente.

2. Pasos necesarios para la consecución de la democracia directa

Ante la crisis de significaciones de la actualidad que se encarnan en nuestras instituciones, y hasta en nuestra forma de vida, Cornelius Castoriadis propone un movimiento revolucionario, no violento, de transformación profunda y radical “de nuestra imagen del mundo y de nuestro puesto en él.”³⁷⁰ Dicha revolución tendrá que tener efectos inmediatos en la vida cotidiana,³⁷¹ y destruir el “espejismo grandioso y vacío del dominio” acabando con la “fuerza” (ideas de expansión indefinida) y “afectos” (la irresponsabilidad y despreocupación) que corresponden a la imagen que el dominio crea.³⁷² Se trata, según nuestro autor, de reconocer, denunciar y sobrepasar la “hybris” en nosotros (la desmesura) y colocar en

³⁶⁹ CASTORIADIS, C., “¿Qué democracia?”, cit., p. 152.

³⁷⁰ Ibidem, p. 175.

³⁷¹ CASTORIADIS, C., “Concepciones y programa de «Socialisme ou Barbarie»”, en PEDROL, X., *Escritos Políticos*, cit., p. 44.

³⁷² CASTORIADIS, “¿Qué democracia?”, cit., p. 175.

su lugar un “ethos” de autolimitación.³⁷³ Para comprender este postulado y su relación con la política, Castoriadis nos remite al imaginario griego, y su comprensión de la muerte (siendo la única significación garantizada el «sin sentido»):

“Esto, que yo he llamado el descubrimiento del Abismo (o Caos, *khasma*), va a la par del desencadenamiento, la liberación de *hybris* – desmesura, violencia, insolencia, ultraje, insulto e injuria –. [...] Ahora bien, hay más que convergencia profunda: hay identidad esencial entre esta captación imaginaria del mundo y la actividad política (y filosófica griega). Porque perciben el mundo como caos, los griegos edifican la Razón. Porque ninguna ley es dada, nosotros debemos establecer nuestras leyes. La *paideia* griega se conquista contra la *hybris*.”³⁷⁴

Estas significaciones, tan diferentes a las que rigen nuestra sociedad, posibilitaron que los griegos desarrollaran tanto su filosofía y política, e instauraran su democracia. Para nuestro autor es necesaria, por tanto, una reformulación de las significaciones imaginarias que impulsan nuestras vidas e incluso una reformulación de lo que ha impulsado otros movimientos revolucionarios anteriores, o sea, una revolución dentro de la propia teoría revolucionaria.

Para que ocurra esta reformulación de significaciones y el cambio hacia la democracia, Castoriadis, de forma consistente con su teoría de transformación social, señala una doble vía, ya explicada en el Capítulo I. En su obra frecuentemente aparece la siguiente propuesta:

“Por eso, en mi opinión, el problema político central -e incluso el único, en última instancia- es el de la autoinstitución explícita, consciente, de la sociedad. Su solución implica tanto instituciones nuevas como un nuevo tipo de relación entre la sociedad y sus instituciones.”³⁷⁵

³⁷³ Ibidem.

³⁷⁴ CASTORIADIS, C., “El Pensamiento Político”, en *Lo que hace a Grecia I*, cit., p. 339.

³⁷⁵ CASTORIADIS, C., “Lo que no pueden hacer los partidos políticos”, cit., p. 174.

Así, el reto de la política actual y de la búsqueda de la democracia es lograr una efectiva y consciente autoinstitución explícita de la sociedad, lo que solamente sucederá si se cambia tanto las instituciones como el tipo de relación que tienen los humanos con éstas. En otras instancias, Castoriadis se refiere a la centralidad del significado del proyecto de autonomía (la ruptura de la clausura o la supresión de la heteronomía) y que esto implica tanto la supresión de instituciones jerárquicas (supresión del dominio por grupos) como la modificación de la relación entre sociedad instituida y su institución (ruptura de la servidumbre de la sociedad respecto a su institución).³⁷⁶ Esta doble vía es el camino hacia la autonomía, a la verdadera auto-organización de la sociedad, o sea, su autoinstitución explícita.

“Tomada en su sentido pleno, esta autoorganización significa la autoinstitución explícita de la sociedad. ¿Por qué explícita? Porque la sociedad está siempre autoinstituida, pero no sabe que lo está.”³⁷⁷

La *autoinstitución explícita* de la sociedad no es otra cosa que el movimiento consciente y lúcido del colectivo de humanos hacia la creación de la sociedad según postulados decididos por éstos. Es la toma de conciencia y de control por parte del colectivo del círculo de creación histórica.

De esta forma, Castoriadis pone énfasis en la lógica unificadora de todo movimiento social que busca lúcidamente la autonomía, ya que estos movimientos contribuyen a la autoinstitución explícita y conciente de la sociedad, “aunque sea de manera parcial, fragmentaria, balbuceante.”³⁷⁸ El autor reconoce, como lo hace frecuentemente en su obra, el esfuerzo de la gente “para orientar por sí mismos su vida en un período en el que no existe

³⁷⁶ CASTORIADIS, C., “Socialismo y Sociedad Autónoma”, cit., p. 32.

³⁷⁷ CASTORIADIS, C., “Si es posible crear una nueva forma de sociedad”, cit., p. 165.

³⁷⁸ CASTORIADIS, C., “Lo que no pueden hacer los partidos políticos”, cit., pp. 175-176.

certidumbre alguna”, ya que encarna la aspiración de la autonomía y sirve para mostrar el contenido positivo de la misma en sus efectos (“por ejemplo en la transformación de las relaciones entre el hombre y la mujer o entre padres e hijos en la familia, transformación que contiene el reconocimiento de que la otra persona es o debe ser en último análisis dueño y responsable de su vida”).³⁷⁹

“Reformulemos la idea: «Quien quiera instituir un pueblo debe cambiar las costumbres.» Pero ¿quién cambia realmente en la historia las costumbres de los pueblos? La respuesta es evidente: los mismos pueblos. Así, nuestra pregunta obtiene al menos una respuesta formal: para que sea posible un verdadero cambio de las instituciones, a éste ha de acompañarle el correspondiente cambio de las costumbres, que ha de ser igual de profundo. Ahora bien, estos cambios de las costumbres son fruto de los pueblos, por lo que el único modo de asegurar esta correspondencia es que el pueblo opere tanto el cambio político (institucional formal) como el cambio de las costumbres (naturalmente, procediendo distintamente).”³⁸⁰

Los protagonistas del movimiento hacia la democracia tendrán que ser las propias personas. Como ya estableciéramos anteriormente, el proyecto de autonomía desde la política consiste en la actividad lúcida e instituyente de la colectividad, y necesita la asunción por todos de su valor y de las responsabilidades que implica su desarrollo. Para Castoriadis, las personas solamente podrán liberarse, conseguir la autonomía, utilizando su propio poder.³⁸¹ La actividad humana, por tanto, siempre será el motor de la autoinstitución explícita y le brindará validez. Así, argumenta, “[p]ara que la sociedad puede ser libre, autónoma, para que pueda cambiar sus instituciones, necesita instituciones que le permitan *hacerse*.”³⁸²

³⁷⁹ CASTORIADIS, C., “Elementos de una nueva orientación”, cit., pp. 53-54.

³⁸⁰ Ibidem.

³⁸¹ CASTORIADIS, C., “Concepciones y programa de «Socialisme ou Barbarie»”, cit., p. 46.

³⁸² CASTORIADIS, C., *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*, cit., p.68.

De esta forma, la autoinstitución explícita y lúcida de la sociedad implica la autoorganización, el autogobierno (establecer ella mismas sus leyes) y la autogestión de todos los asuntos colectivos por los grupos de humanos que se ven afectados por dichos asuntos. Al desarrollar sus ideas sobre este tipo de sociedad autogestionada, Castoriadis extiende las ideas que ha desarrollado en sus trabajos sobre el movimiento obrero socialista, el trabajo y la producción, a los demás aspectos de la vida cotidiana del humano:³⁸³

“Una sociedad autogestionada es una sociedad en que todas las decisiones son tomadas por la colectividad, que a su vez se ve afectada por el objeto de dichas decisiones. Es decir, un sistema en que aquellos que realizan una actividad deciden colectivamente qué han de hacer y cómo hacerlo, dentro de los límites exclusivos que supone la coexistencia con otras unidades colectivas. De este modo, las decisiones que afectan a los trabajadores de un taller deben ser tomadas por los trabajadores de dicho taller; aquellas que afectan a varios talleres a la vez, por el conjunto de trabajadores o por sus delegados elegidos y revocables; aquellas que conciernen a la empresa en su conjunto por todo el personal de la empresa; aquellas que afectan a un barrio por todos y cada uno de sus habitantes y aquellas que conciernen a toda la sociedad por la totalidad de los hombres y mujeres que viven en ella.”³⁸⁴

Esto tipo de sociedad, por tanto, apunta a una abolición de la tradicional división jerárquica entre dirigentes y ejecutantes, entre gobernantes y gobernados, y de las instituciones que sostienen dicha división. Así, para Castoriadis, al querer la autogestión, o incluso la “gestión democrática” genuina, no se puede mantener las instituciones jerárquicas ya que estas contradicen e impiden la autoinstitución explícita y lúcida por el colectivo.

³⁸³ Incluso, en un debate público en sus últimos años (1994), Castoriadis remite a la descripción del régimen democrático (“como siempre lo he pensado y descrito”) hecha desde que estaba en S ou B, en el artículo “Sobre el contenido del socialismo II”, publicado en el Num. 22 (Julio, 1957) de la revista. Ibidem.

³⁸⁴ CASTORIADIS, C., “Autogestión y Jerarquía” en *La Exigencia Revolucionaria*, cit., pp. 56-57.

De esta forma Castoriadis lleva hasta sus últimas consecuencia la idea de que “[l]a democracia supone la igualdad en el reparto del poder y de las posibilidades de participación en el proceso de toma de decisiones políticas.”³⁸⁵ La jerarquía, para nuestro autor, no hace nada más que impedir la democracia, ya que el control por parte de determinados individuos o burocracias del poder de decisión se traduce inmediatamente en poder político.³⁸⁶ Al igual que en la producción, la jerarquía en el mando produce un «despilfarro» que opaca la colectividad ya que la información siempre se mantiene en la cúspide, impidiendo así la capacidad individual y colectiva de dirigirse, de tener inventiva o iniciativa, e incluso de realizar bien sus labores. ³⁸⁷ Mas aún, Castoriadis argumenta que los planteamientos que defiende la jerarquía como indispensables son falsos, ya que:

“Al examinar las funciones de la jerarquía, es decir para qué sirve, constatamos que, en gran parte, no tienen sentido y existencia sino en función del sistema social actual y las restantes, las que conservarían un sentido y una utilidad en un sistema social autogestionado, podrían ser colectivizadas sin dificultad.”³⁸⁸

Sobre esto, el autor abunda en las funciones principales de la jerarquía, el organizar la coerción (regular los conflictos o instaurar disciplina), y la manera en que dicha coerción es necesaria precisamente porque, por ejemplo, los trabajadores no sienten que su trabajo ni su producto les pertenece, existiendo un conflicto perpetuo entre éstos y los dirigentes.

“En síntesis: es preciso que haya jerarquía para organizar la coerción y es necesaria la coerción porque hay división y conflicto, es decir, porque hay jerarquía. [...]”

³⁸⁵ CASTORIADIS, C., “Herencia y revolución”, pp. 139-140.

³⁸⁶ Ibidem.

³⁸⁷ CASTORIADIS, C., “Autogestión y Jerarquía”, cit., p. 59.

³⁸⁸ Ibidem.

La cuestión no consiste en saber si es necesaria la disciplina o incluso en ocasiones la coerción, sino qué disciplina, decidida por quién, controlada por quién, bajo qué formas y con qué fines. Cuanto más extraños a las necesidades y a los deseos de los que deben realizarlos son los fines, más exteriores resultan las decisiones que conciernen a esos fines y sus formas de disciplina, y mayor es la necesidad de coerción para hacer que se respeten.”³⁸⁹

Estas reflexiones sobre la jerarquía y la lejanía de los fines a las necesidades y deseos de quienes son afectados por dichos fines son extensibles a la comunidad política y en general. Otro argumento muy relevante consiste en la falsedad de la presunción de que los dirigentes (representantes) tienen una «competencia» o «saber» mayor en cuanto a la toma de decisiones, cuando en realidad lo que hacen de hecho es emitir un «juicio» en cuanto a información provista por asesores o ayudante –haciendo difícil entender como el «juicio» de una persona es más válido que el de una colectividad con experiencia infinitamente más amplia.³⁹⁰ Por lo tanto, para Castoriadis, la jerarquía es meramente una forma de ser (innecesaria) de las instituciones, la cual tiene que ser abolida para dar paso a la autoinstitución explícita y lúcida que nos abra el camino a la autonomía individual y colectiva.

Sin embargo, Castoriadis aclara repetidamente que su argumentación en contra de la jerarquía y las instituciones que la encarnan (el Estado, los partidos, los sindicatos, etc.) no significa que una sociedad autónoma sea una sociedad sin instituciones.

“Pero de ello no se desprende en absoluto que una sociedad autónoma deba perseguir, como un fin en sí mismo, la desaparición de todo poder colectivo. Sólo para esos fragmentos de ser humano que son los intelectuales pseudos-individualistas contemporáneos, la colectividad constituye el mal. La libertad es libertad de hacer, y hacer es tanto poder hacer solo, como poder hacer con los demás. Hacer con los demás es participar, comprometerse, vincularse a una

³⁸⁹ Ibidem, pp. 60-61.

³⁹⁰ Ibidem, p. 63.

actividad común y aceptar una coexistencia organizada y empresas colectivas en las que las decisiones sean tomadas en común y ejecutadas por todos aquellos que hayan participado en su formación.”³⁹¹

“Una sociedad sin institución no existe [...]”³⁹²

Para nuestro autor, las instituciones de la nueva sociedad autónoma tendrán ante todo que encarnar la autogestión, “el autogobierno colectivo de todos los ámbitos de la vida pública.”³⁹³ Otra característica de estas instituciones sería que las mismas no podrán estar establecidas de manera definitiva, ya que nunca deberán sustraerse de la actividad instituyente de la sociedad.³⁹⁴ El autor también admite que en muchos casos es necesaria la delegación o la representación, pero para que esta sea verdaderamente democrática tiene que ser una revocable en cualquier momento.³⁹⁵ Otras ideas del autor en cuanto a la forma que tomarán estas nuevas instituciones pueden verse en sus escritos relacionados a lo que serían los elementos fundamentales del programa socialista, donde habla no solamente de la gestión de la producción y la economía, sino también de cosas como la educación, el Estado, la policía, etc.³⁹⁶ En fin, que las instituciones tienen que estar orientadas principalmente a garantizar la participación efectiva de los individuos en el poder, ya que las acciones organizadas y dirigidas por los mismos individuos

³⁹¹ CASTORIADIS, C., “Socialismo y Sociedad Autónoma”, cit., p. 28. Cfr. CASTORIADIS, C., “Lo que no pueden hacer los partidos políticos”, cit., pp. 173-174.

³⁹² CASTORIADIS, C., “Lo que no pueden hacer los partidos políticos”, cit., pp. 173-174.

³⁹³ Ibidem, p. 174.

³⁹⁴ Ibidem.

³⁹⁵ CASTORIADIS, C., “Autogestión y Jerarquía”, cit., p. 57. También ver CASTORIADIS, C., “Mercado, Capitalismo, Democracia”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, cit., p. 226.

³⁹⁶ Cfr. CASTORIADIS, “Concepciones y programa de «Socialisme ou Barbarie»”, cit., pp. 46-47. También, como indicáramos anteriormente, el autor nos remite al escrito “Sobre el contenido del socialismo, II”.

no solamente son superiores a las organizadas burocráticamente, sino que son las únicas que crean las condiciones para un verdadero progreso.³⁹⁷

La creación de estas nuevas instituciones, es evidente, implica algo más que la creación de nuevos derechos o reglas administrativas. Para su funcionamiento será necesaria la instauración una nueva relación entre los individuos y las instituciones, lo que requiere nuevas actitudes individuales y una nueva cultura colectiva.³⁹⁸

“Lo que se requiere es más que una “reforma del entendimiento humano”; es una reforma del ser humano tanto ser sociohistórico, un ethos de la mortalidad, una autosuperación de la Razón. No necesitamos a algunos “sabios”. Necesitamos que la mayor cantidad posible adquiera y ejerza la cordura –lo que a su vez requiere una transformación radical de la sociedad como sociedad política, instaurando no solamente la participación formal, sino la pasión de todos para los asuntos comunes.”³⁹⁹

De esto se desprende el énfasis que le da el autor a la educación como método principal para la formación de ciudadanos que sepan utilizar el espacio público creado por las nuevas instituciones. “Solo la educación (paideia) de los ciudadanos como tales puede dar un contenido verdadero y auténtico al “espacio público”.⁴⁰⁰ Lo que significa no una educación basada en libros, sino en primer lugar y ante todo la adquisición de conciencia sobre el “hecho de que la polis somos también nosotros y que su destino depende también de nuestra reflexión, de nuestro comportamiento y de nuestras decisiones [...]”⁴⁰¹ Se trata, por tanto, de la comprensión por parte del

³⁹⁷ CASTORIADIS, C., “Elementos de una nueva orientación”, cit., pp. 56-57.

³⁹⁸ CASTORIADIS, C., “The crisis and culture and the State.”, cit., p. 240.

³⁹⁹ CASTORIADIS, C., “¿Camino sin salida?” en *El mundo fragmentado*, cit., p. 58.

⁴⁰⁰ CASTORIADIS, C., “La polis griega y la creación de la democracia”, cit., p. 123.

⁴⁰¹ Ibidem.

individuo que, contrario a los mitos difundidos por el liberalismo, “su destino es radicalmente solidario del de todos los demás.”⁴⁰²

Así, nuestro autor establece que el significado del proyecto de autonomía implica una nueva relación entre la imaginación radical y el individuo socializado, entre lo instituyente y lo instituido, en la que se abre la puerta de par en par al cuestionamiento de las instituciones dentro de las instituciones mismas y el ser humano asume la responsabilidad que implica el proveerse sus propias leyes. En esta nueva relación el humano cobra conciencia de su poder efectivo de crear, tanto a nivel individual y colectivo, y efectuar cambios en la realidad que le rodea. Así, la participación tiene que desde un principio arraigarse en los lugares que la gente tiene que por obligación asociarse (como las empresas, los servicios públicos, las comunas, los barrios, etc.) y ser efectiva, o sea, que la gente verifique constantemente que entre su participación y su abstención existen una gran diferencia.⁴⁰³

Esta nueva relación participativa también implica que los humanos que acepten este proyecto tendrán que asumir lo que implica la ruptura con la heteronomía, o sea, que deberán compartir la convicción fundamental de que no hay norma extra-social y definitiva en la sociedad, y que las instituciones nunca estarán completamente determinadas.⁴⁰⁴ El laicismo (el origen humano y no divino de la ley) es, por tanto, un valor fundamental de la cultura colectiva democrática, que tendrá que formar parte del cuerpo político, así como la no intervención de dicho cuerpo en las creencias

⁴⁰² CASTORIADIS, C., “Una «democracia» sin la participación de los ciudadanos”, cit., p. 231.

⁴⁰³ Ibidem, p. 230.

⁴⁰⁴ Por ejemplo, el autor se refiere a los musulmanes en Francia, y en que éstos han tenido que aceptar no ser musulmanes en una serie de puntos, ya que una asimilación mínima es indispensable y además tienen lugar en los hechos. CASTORIADIS, C., “Guerra, religión y política”, cit., p. 257.

privadas.⁴⁰⁵ El ser humano tendrá que aprender a relacionarse solidariamente y con tolerancia como ciudadano dentro de la articulación de los espacios público/públicos y publico/privados. Y sobre este último punto, Castoriadis sugiere que vertamos nuestra mirada a lo que puede ser una potente contribución del llamado “Tercer Mundo” al proyecto de autonomía:

“Lo que desde hace largo tiempo resulta esencial, a mi parecer, en toda la cuestión del «desarrollo», es que los países del Tercer Mundo contenían, y tal vez siempre contienen, la posibilidad de una original aportación positiva a la necesaria transformación de la sociedad mundial. Esta es la posibilidad totalmente escamoteada en las discusiones habituales sobre el desarrollo; y esta es la posibilidad destruida por el «desarrollo» capitalista-burocrático de esos países, y por ello el odio que se puede experimentar hacia las burocracias que se crean en ellos es tanto más grande. Hablando esquemáticamente, puede decirse que en la mayor parte de esos países las formas tradicionales todavía no estaban, ni lo están aún, completamente disueltas, ni el tipo tradicional de ser humano completamente destruido. No hace falta decir que esas formas tradicionales corrían parejas, casi siempre, con la explotación, la miseria, y toda una serie de factores negativos; pero preservaban algo que se ha roto en y por el desarrollo capitalista en Occidente: cierto tipo de sociabilidad y de socialización y un cierto tipo de ser humano. Desde hace largo tiempo creo que la solución a los problemas actuales de la humanidad deberá pasar por la conjunción de este elemento con lo que el Occidente pueda aportar; entiendo por ello la transformación de la técnica y el saber occidentales, de modo que se puedan poner al servicio del mantenimiento y del desarrollo de las formas auténticas de sociabilidad que subsisten en los países «subdesarrollados», y a cambio, la posibilidad para los pueblos occidentales de aprender algo que han olvidado, de inspirarse para hacer revivir formas de vida verdaderamente comunitarias.”⁴⁰⁶

Para establecer una relación nueva entre sociedad instituida y sociedad instituyente, y una forma de vida democrática, el humano tendrá que cobrar conciencia de su importancia dentro de la polis (el poder y necesidad de su

⁴⁰⁵ Ibidem.

⁴⁰⁶ CASTORIADIS, C., “Reflexiones sobre el «desarrollo» y la «racionalidad»”, en *El Mito del Desarrollo*, Kairòs, Barcelona, 1980, pp. 130-131.

participación), de la solidaridad de su vida con la del colectivo y recuperar o emular formas de vivir en verdadera comunidad.

3. El papel de Derecho

En los argumentos de Castoriadis sobre el individuo, la sociedad y la democracia, el Derecho no resulta tema protagónico. Esto es así ya que, para nuestro autor, los problemas relacionados a los derechos nos llevan directamente al problema del ejercicio efectivo de los mismos, o sea, al problema de la institución total de la sociedad.⁴⁰⁷ Sin embargo, partiendo de esa misma idea podemos derivar lo que sería, según Castoriadis, el papel del Derecho en una sociedad autónoma, en la sociedad democrática.

La democracia es, como ya hemos establecido, el régimen que rompe con el dominio y la clausura, haciendo posible el poder efectivo a todos por igual. Este proyecto de autonomía, trae a la luz la autoinstitución de la sociedad, y la hace explícita. En otras palabras, se hace evidente que la sociedad y su institución no tienen fundamento trascendente, y que la sociedad misma es la fuente de su ley.⁴⁰⁸ Se instituye así la democracia, como respuesta al Caos, como régimen que crea las normas que regulan los asuntos humanos:

“La creación de la democracia es, filosóficamente, un respuesta al orden a-sensato del mundo, y la salida del ciclo de la *hybris*. Esto es así sólo porque simultáneamente y consustancialmente ella contiene el reconocimiento de que ninguna otra naturaleza o tradición (o prescripción divina) otorga la norma que podría regular los asuntos humanos. La *polis* postula y crea su ley –en contingencia que se conoce como tal, y que se afirma en los actos, puesto que la ley, resultado de una deliberación, está a su vez siempre sujeta a discusión y es pasible de modificación o de abrogación-.

⁴⁰⁷ CASTORIADIS, C., “Naturaleza y valor de la igualdad”, cit., p. 142.

⁴⁰⁸ CASTORIADIS, C., “Guerra, religión y política”, cit., p. 255.

Contingencia de toda ley particular –y no contingencia del *hecho* mismo de la ley-.[...] Pero estas son las certeza sobre las que se constituye la ley, y siempre hay cuestionamiento de la ley; y en cuanto hay cuestionamiento de la ley, hay acción posible con miras a modificar la ley.”⁴⁰⁹

De esta forma, ante el reconocimiento de la siempre latente amenaza de la *hybris*, la sociedad griega instituye la **actividad humana** que crea las normas como única fuente de certeza democrática –de garantía del proyecto de autonomía.

La actividad humana como fuente de certeza (asumida cuando se hace explícita la autoinstitución de la sociedad) significa claramente que los individuos reconocen su papel como creadores de las normas. Al no existir un límite externo real, se asume la responsabilidad que implica el decidir (el actuar) y formar parte de la *polis* democrática:

“A partir de entonces aparece el problema central de la democracia, el de su autolimitación. No hay ley divina, no hay norma extra social. Debemos imponemos límites a nosotros mismos, que no están trazados de antemano en ninguna parte. Autonomía significa rigurosamente autolimitación.”⁴¹⁰

Al reconocerse cada miembro del demos como los portadores en igualdad del poder, surge inmediatamente la pregunta de dónde acaba dicho poder, ¿cuáles son sus límites?, y al ser evidente que no existe norma extra social, la única manera de darle forma a dicho poder es estableciendo nosotros mismos los límites.⁴¹¹

“La democracia es el reconocimiento de este hecho: ser libre es comprender que no se tiene ningún recurso contra sí mismo. Ser libre no es vivir en el riesgo (aquí, de todas maneras, la elección nos es negada), sino reconocer que nosotros somos el único riesgo para nosotros mismos, y aceptar serlo, en los hechos. [...] La democracia

⁴⁰⁹ CASTORIADIS, C., “El Pensamiento Político”, cit., pp. 342-343.

⁴¹⁰ Ibidem.

⁴¹¹ CASTORIADIS, C., “¿Qué democracia?”, cit., p. 147.

es efectivamente el régimen que corre riesgos en razón de su propia acción. No está garantizada contra sí misma. Los demás regímenes no conocen el riesgo, siempre están en la certeza de la servidumbre. [...]

Pero desde otro punto de vista, el único esencial cuando salimos de fantasías infantiles (pues es infantilismo buscar en una Constitución, cualquiera que sea, o en una serie de mandamientos divinos, cualesquiera que sean, una garantía de la sociedad contra sí misma), la democracia es el único régimen que tiende a –y en principio puede, mientras sea humanamente factible –realizar los únicos límites realizables a la indeterminación de la sociedad –como límites internos, como autolimitación-.”⁴¹²

“De ello resulta que la democracia es, esencialmente, el régimen de la autolimitación”, y los derechos del hombre constituyen un ejemplo de una autolimitación de este tipo.⁴¹³

De esta manera, para nuestro autor, la ley no es solamente la ley “formal” (ley escrita en sentido estricto), sino que la ley es la institución de la sociedad.⁴¹⁴ “La ley, la institución, es creación de la sociedad.”⁴¹⁵ Así, la ley entra dentro del círculo de creación socio-histórica, y es indispensable que la reconozcamos meramente como tal. Como explica Castoriadis, “hasta ahora toda sociedad ha garantizado su institución instituyendo una fuente extrasocial de sí misma y de su institución”⁴¹⁶, y esto incluso en sociedades consideradas democráticas donde la fuente extra-social se materializa en forma de una constitución (basadas en la idea de ley fundamental, ley divina o la razón) concebida como carta fundamental generalmente muy difícil de cambiar.⁴¹⁷ Es un error atribuirle esta función trascendental al Derecho. Los modernos, arguye Castoriadis, pretenden haber contestado con “la

⁴¹² CASTORIADIS, C., “El Pensamiento Político”, cit., pp. 349-350.

⁴¹³ Ibidem.

⁴¹⁴ CASTORIADIS, C., “Socialismo y Sociedad Autónoma”, cit., pp. 25.

⁴¹⁵ CASTORIADIS, C., “Una interrogación sin fin”, cit., p. 89.

⁴¹⁶ Ibidem.

⁴¹⁷ CASTORIADIS, C., “La polis griega y la creación de la democracia”, cit., p. 124.

constitución” las preguntas relacionadas a la existencia de un criterio intrínseco de la ley y sobre la completa garantía de dicho criterio, cuando en realidad no existe norma de normas que no sea en sí misma una creación histórica.⁴¹⁸ El Derecho como creación socio-histórica tiene que ser reconocido como tal, un mero instrumento creado por los humanos para hacer posible su convivencia, sin fundamento trascendental y siempre encarando el riesgo de haber errado en su formulación y de tener que corregirlo.

La democracia es así el régimen del riesgo histórico, y los ciudadanos que buscan ser autónomos están a la vez obligados a encarar las preguntas que implican la promulgación de los valores que adopta una sociedad autónoma: la libertad, la igualdad y la justicia, por ejemplo. Para el autor, la pregunta inevitable siempre será ¿por qué aquella norma en vez de esa o aquella otra?⁴¹⁹

“Resulta vano tratar de eludir nuestro querer y nuestra responsabilidad ante estas cuestiones. Ellas son una faceta de la cuestión de la igualdad en el problema de la disposición constitutiva de la comunidad política. Cuando se dice que todos deben ser iguales en cuanto a la participación en el poder, no se ha dicho todavía ni quiénes son esos todos, ni lo que ellos son. El cuerpo político, tal como se da en cada caso, se autodefine sobre una base de la cual hay que reconocer que es una base de hecho y que en cierto sentido descansa en la fuerza. ¿Quién decide quiénes son los iguales? Aquellos que en cada caso se declararon y establecieron como iguales. No debemos esquivar la importancia de principio que tiene esta cuestión. Por ejemplo, nosotros asumimos la responsabilidad de fijar una edad sólo a partir de la cual pueden ejercerse los derechos políticos también asumimos la responsabilidad de declarar que ciertos individuos –por razones médicas verdaderas o supuestas o falsas y con todos los rodeos posibles que se conocen- son incapaces de ejercer sus derechos políticos. No podemos evitar hacerla, pero no hay que olvidar que somos nosotros quienes lo hacemos.”⁴²⁰

⁴¹⁸ Ibidem.

⁴¹⁹ Ibidem.

⁴²⁰ CASTORIADIS, C., “Naturaleza y valor de la igualdad”, cit., pp. 143-144.

De esta forma, toda sociedad que busca construirse como sociedad autónoma, tendrá que reconocerse como fuente de la ley, y asumir la responsabilidad de definirla, a la vez que tendrá que reconocer que no habrá manera de resolver dichos asuntos de manera definitiva. La libertad, la igualdad y la justicia no son mitos o formas determinadas, no cierran la interrogación, sino que la abren, y no habrá ley que solucione la cuestión de manera definitiva.⁴²¹

En la sociedad autónoma el demos habrá que enfrentar esta indeterminación y tomar una decisión colectiva, una decisión política instituyente.

“Quisiéramos, por supuesto –al menos la mayoría de nosotros– establecer límites en toda actividad instituyente (legislante) explícita; pero esto mismo es una posición y una decisión políticas. La idea de que todo no debe ser político (o sometido a la “ley divina”, etc.) es una creación histórico-social muy reciente (más o menos equivalente a la creación de la democracia). Incluso estos límites dependen, también, de una decisión política. Hace falta una decisión política –instituyente– para declarar y garantizar que aquello que se desarrolla en el oikos o en el agorá escapa a las decisiones y al poder de la ekklesia, dentro de los límites trazados por esta decisión misma.”⁴²²

Las leyes que ha de adoptar una sociedad autónoma tendrán que ser formadas a través de una decisión política instituyente, ya que los límites no están trazados de antemano y la *hybris* es siempre posible. El hecho de que el tipo de leyes adoptadas por una sociedad es una decisión política es evidente al considerar que, de hecho, la decisión se ha tomado una y otra vez, produciendo regímenes variados, incluyendo los totalitarios.⁴²³ En una

⁴²¹ CASTORIADIS, C., “Una interrogación sin fin”, cit., p. 91.

⁴²² CASTORIADIS, C., “Sobre el juicio político”, cit., p. 296.

⁴²³ Ibidem, p. 297.

sociedad autónoma, la decisión del tipo de leyes también será una decisión política instituyente.

Además, este proceso instituyente se dará de forma continuada. Así, la sociedad tendrá que tomar las medidas para poder hacer posible tanto la decisión instituyente como el cambio de la misma:

“Poder que no acepta límite impuesto desde el exterior (no me refiero a límites triviales; naturales, por ejemplo), pero asimismo poder autoinstituyente, la democracia es un régimen que se autoinstituye explícitamente de forma continuada. Esto no significa que cambie de Constitución cada mañana o cada primero de mes; significa que ha tomado todas las medidas necesarias, de derecho y de hecho, para poder cambiar sus instituciones sin guerra civil, sin violencia, sin derramamiento de sangre.”⁴²⁴

Así, aún cuando Castoriadis reconoce la necesidad de reforzar ciertas disposiciones, de que su revisión este sometida a condiciones más restrictivas (por ejemplo, a mayorías cualificadas, a plazos de reflexión más largos, etc.), este insiste en que esto no es suficiente.⁴²⁵ Se puede y se *debe* enriquecer los derechos humanos.⁴²⁶ Sin embargo, no se puede olvidar que el Derecho es una institución socio-histórica, lo que en el contexto democrático de una sociedad autónoma significa que es necesaria su institución mediante decisión política colectiva que nunca será heterónoma ni clausurada, esto último implicando lo importante que dentro de dicha legalidad serán los mecanismos para poder cambiarla.

Por otro lado, dentro de la crisis de significaciones imaginarias que aqueja la postmodernidad nuestro autor incluye cierto peligro que representan y corren los derechos humanos. Castoriadis sostiene que los

⁴²⁴ Cfr. CASTORIADIS, C., “¿Qué democracia?”, cit., p. 148.

⁴²⁵ CASTORIADIS, C., *Democracia y relativismo*, cit., p.81. Aquí el autor nos remite a su escrito “Hecho y por hacer”, publicado en su versión completa en CASTORIADIS, C. *Hecho y por hacer: pensar la imaginación*, Eudeba (Universidad de Buenos Aires), Buenos Aires, 1998, pp. 333-339.

⁴²⁶ Ibidem.

derechos y libertades son el resultado y la herencia del movimiento emancipador en Occidente, pero que su carácter negativo y defensivo es precisamente lo que ha permitido funcionar a la oligarquía liberal calificando sus sociedades como sociedades abiertas, y a la vez ha traído el riesgo, ante el arraigo del capitalismo, de una nueva clausura.⁴²⁷ Así, Castoriadis insiste en que, a pesar de que hay muy poca gente en contra de los derechos humanos (siendo él uno de la mayoría a favor), los mismos tienen que volver a pensarse, pues ya no sabemos realmente qué abarcan los derechos incluidos en las declaraciones, y los mismos son utilizados para esconder “la miseria del vacío político”.⁴²⁸

De esta manera, a pesar de que Castoriadis concibe el Derecho en la sociedad autónoma como decisión política instituyente de la colectividad, y siendo el principio rector la participación igualitaria en su creación, es posible identificar algunas ideas del autor en cuanto a sus características. Primero, el autor establece que los derechos no pueden considerarse simplemente como “formales” (en el sentido de vacíos), aunque estos sean aún parciales e inacabados.⁴²⁹ Los derechos siempre tendrán un contenido mínimo:

“Ni siquiera el derecho, tal como lo conciben los (escasos) portavoces coherentes del «individualismo» contemporáneo, es susceptible de justificación razonable alguna. Un «individualismo» verdaderamente consecuente con sus premisas debería limitar las reglas socialmente sancionadas a aquellas que derivan únicamente del principio: se prohíbe hacer algo que invada la autonomía del otro, y que, más allá de esto, permanecen estrictamente formales y procedimentales. Pero resulta imposible concebir un sistema de normas de derecho totalmente carentes de un «contenido» mínimo,

⁴²⁷ Ibidem, p. 152.

⁴²⁸ CASTORIADIS, C., “Una trayectoria singular”, cit., p. 312. Cfr. CASTORIADIS, C., “Una sociedad a la deriva”, cit., p. 283.

⁴²⁹ CASTORIADIS, C., “Socialismo y Sociedad Autónoma”, cit., p. 26.

que vaya más allá de la simple preservación de la «libertad» de cada uno. En primer lugar, en esta libertad y en sus presupuestos no hay nada –ni siquiera la integridad personal– que sea absolutamente obvio, dicho de otro modo, que sea radicalmente independiente de toda institución social-histórica de la humanidad del hombre. (Tanto Nozick como Rawls son ciegos ante su provincialismo histórico, pues toman por obvio lo que, más o menos, es hoy obvio en sus países.)”⁴³⁰

Al no haber nada absolutamente obvio, ni siquiera con respecto a los valores considerados por muchos como básicos, tenemos que admitir y cobrar conciencia que existe necesariamente contenido a los derechos y que, si aspiramos a una sociedad autónoma, dicho contenido tendrá que estar a tono con dicho proyecto. De esta forma, Castoriadis declara que el derecho de la libertad concebida desde la autonomía exige un contenido que impulse la eliminación del dominio instituido, y que esto va más allá de la formulación tradicional, esencialmente “pasiva”, de los “derechos individuales.”⁴³¹

El Derecho, por tanto, para nuestro autor, tienen un importante aspecto positivo. Esto el autor lo explica claramente al hablar de la libertad:

“La libertad no consta solamente del aspecto «pasivo» o «negativo» de la protección de una esfera de existencia del individuo donde su poder-hacer autónomo quedaría reconocido y garantizado por la ley. Más importante aún es su aspecto activo y positivo del cual depende, por cierto, a largo y corto plazo la preservación del primero. Todas las leyes no son sino pedazos de papel mojado sin la actividad de los ciudadanos; jueces y tribunales no podrían permanecer imparciales e incorruptibles en una sociedad de borregos «individualistas» que se desentendieran de lo que hace el poder. La libertad, la autonomía, implica necesariamente la participación activa e igualitaria en todo poder social que decide sobre asuntos comunes. [...] Es autónomo quien se proporciona a sí mismo la ley. Y nos referimos aquí a leyes comunes, «formales» e «informales», a saber: las instituciones. Participar en el poder es participar en el poder instituyente. Es

⁴³⁰ CASTORIADIS, C., “¿Qué democracia?”, cit. p. 160.

⁴³¹ CASTORIADIS, C., “Socialismo y Sociedad Autónoma”, cit., pp. 30-31.

pertenecer, en régimen de igualdad con los demás, a una colectividad que se auto-instituye explícitamente.”⁴³²

El aspecto positivo de la libertad, y de todos los principios o derechos básicos, consiste para Castoriadis en la actividad que se materializa mediante la formulación colectiva e igualitaria del Derecho. Sin esta actividad colectiva, las leyes no serán “sino pedazos de papel mojado.” Como ya hemos mencionado, para Castoriadis la ley es más que ley formal, es institución de la sociedad. El Derecho en una sociedad autónoma, por tanto, no deberá formularse tomando en consideración solamente la protección de determinadas esferas de acción. Su formulación, además de participativa, tendrá que tomar en cuenta “lo social”, su constante interacción con las leyes, y la promulgación mediante éstas de la actividad de la ciudadanía.

Por último, podemos mencionar que la conexión del Derecho con “lo social” es para Castoriadis evidente tanto desde el punto de vista lógico como desde el punto de vista real. Como argumenta nuestro autor, debido a que todo sistema de normas esta necesariamente atado a determinados valores materiales, la realidad es que estas encarnan algo que va más allá de los individuos, que se puede identificar como un “bien común” cualquiera.⁴³³ Por otro lado, desde el punto de vista lógico, el “todos” de la norma social también implica algo que trasciende el individuo, ya que este “todos” anónimo e indefinido representa la “posibilidad «abstracta» de continuar la vida social como tal.”⁴³⁴ Para nuestro autor, esta concepción del “todos” como la posibilidad abstracta deberá establecerse como valor indiscutible:

“Si esta continuación no se establece como valor indiscutible, nada en la metafísica «individualista» puede hacer frente a la conocida

⁴³² Ibidem, pp. 34-35.

⁴³³ CASTORIADIS, C., “¿Qué democracia?”, cit., p. 161.

⁴³⁴ Ibidem.

argumentación que va de Calicles y Trasímaco hasta Stirner y Nietzsche pasando por Sade. Si por el contrario se establece como valor indiscutible, entonces tal continuación entraña normas y decisiones de contenido que van mucho más allá de las reglas formales y procedimentales destinadas a preservar la libertad individual.”⁴³⁵

De esta forma, para Castoriadis, el Derecho deberá reconocerse como instrumento para la continuación de la vida social (el “todos” como posibilidad abstracta), y no meramente dirigido a la protección del individuo o a un grupo de éstos. Si no reconocemos esto, estaríamos admitiendo que el Derecho debe ser un instrumento en servicio de la supremacía del más fuerte (capaz, noble, valiente o listo), ya que estaríamos insistiendo en su servicio en favor de individuos o grupos determinados y entonces no habría forma de negar que estos protegidos deban ser “los mejores”, o que terminan siendo un grupo mayoritario de “los más débiles”.⁴³⁶ Mas allá del individuo, por tanto, la mira del Derecho en la sociedad autónoma deberá estar en un bien común abstracto (continuación de la vida social) que será construido colectivamente mediante la participación efectiva de todos en su formulación.

C. Voluntad democrática y los movimientos de lucha.

En su obra, Castoriadis claramente ilustra que la democracia ha sido un proyecto individual y colectivo de autonomía, instaurado por la decisión y la lucha por parte de diferentes grupos humanos. Es debido a dicha decisión, voluntad de lucha, y la modificación del comportamiento humano individual que comportan, que se ha logrado la instauración de instituciones (explícitas

⁴³⁵ Ibidem.

⁴³⁶ Los autores citados por el autor tienen en común su afinidad con la teoría de la “ley del más fuerte.” Argumentan que el Derecho debe estar al servicio de los más nobles, valientes y capaces (Calicles, Nietzsche) o de los auténticos hombres únicos (Stirner), y que la ley que protege al más débil, solamente por ser mayoría, es antinatural (Sade).

e implícitas) que, aunque no han logrado hacer realidad la autonomía, han hecho posible la apertura de sociedades en las que es todavía posible la contestación interna y donde los individuos obtienen derechos y libertades que hace posible (hasta cierto punto) la reflexión independiente y la oposición a lo establecido.⁴³⁷ Es la decisión y voluntad de lucha por la autonomía de los humanos lo que impulsó la democracia en Grecia, y la lucha del movimiento obrero por su autonomía lo que hizo posible la aparición del marxismo.⁴³⁸ Dicha lucha humana por la autonomía no cesa jamás.⁴³⁹

Siendo la actividad humana el motor del proyecto de autonomía, es nuestro reconocimiento del valor y los resultados de la lucha por dicho proyecto lo que nos ata a sus reclamos y nos motiva a perseguir su desarrollo:

“La creación del proyecto de autonomía, la actividad reflexiva del pensamiento y la lucha por la creación instituciones autorreflexivas, es decir, democráticas, son resultados y manifestaciones del hacer humano. Es la actividad humana la que ha engendrado la exigencia de una verdad que parte el muro de las representaciones de la tribu instituidas una y otra vez. Es la actividad humana la que ha creado la exigencia de libertad, de igualdad, de justicia, en su lucha contra las instituciones establecidas. Y es nuestro reconocimiento, libre e histórico, de la validez de este proyecto y de la efectividad de su realización, hasta aquí parcial, el que nos enlaza con estas exigencias –de verdad, libertad, igualdad, justicia- y nos motiva para la continuación de esta lucha.”⁴⁴⁰

Estamos así relacionados al proyecto de autonomía. Esto es, si creemos en las exigencias del proyecto y sus resultados (aunque parciales), si hemos decidido ser autónomos para decidir lo que debemos o no debemos pensar o

⁴³⁷ CASTORIADIS, C., “¿Qué democracia?”, cit., p. 152.

⁴³⁸ CASTORIADIS, C., “Respuesta a Richard Rorty”, cit., pp. 111-112.

⁴³⁹ CASTORIADIS, C., “Concepciones y programa de «Socialisme ou Barbarie»”, cit., p. 49.

⁴⁴⁰ CASTORIADIS, C., “¿El fin de la filosofía?”, cit., pp. 133-134.

hacer, hemos dado el primer paso hacia dicha autonomía y, más aún, hemos asumido la responsabilidad misma de escoger y decidir.⁴⁴¹

Así, para nuestro autor, la decisión de ser libre y la voluntad para buscar dicha libertad son el primer paso para lograrla, pero solo el primer paso pues dicha voluntad tiene que volverse praxis:

“Hay que desear ser libre, si uno no desea ser libre no puede serlo. Pero no basta con desearlo, hay que hacerlo, es decir, afirmar una voluntad, y poner en obra una praxis; una praxis reflexiva y deliberada que permite realizar esta libertad como posibilidad encarnada en tanto se lo desee.”⁴⁴²

Esta voluntad convertida en praxis se materializa en las luchas populares de Occidente desde hace siglos y nos toca a nosotros, aún cuando constatamos en la actualidad cierta atrofia en dichas luchas, re-generar una praxis que cambie el estado actual de la sociedad, el cual nadie puede decir que es el estado definitivo o terminado de las cosas.⁴⁴³ Nuestro autor enfatiza a través de su obra que, a pesar de la crisis que enfrenta el proyecto de autonomía en la actualidad, él no es un pesimista ya que está convencido del inmenso potencial del ser humano de crear una realidad diferente a la que vivimos:

“Estoy convencido de que el ser humano posee un potencial inmenso que hasta ahora ha estado monstruosamente confinado. La fabricación social del individuo en todas las sociedades conocidas consistió hasta ahora en una represión mutiladora de la imaginación radical de la psique. Represión debida a la imposición forzada y violenta de una estructura de “entendimiento”, ella misma fantásticamente unilateral y tendenciosa. Ahora bien, aquí no hay ninguna “necesidad intrínseca” como no sea el “ser así” de las instituciones heterónomas de la sociedad.”⁴⁴⁴

⁴⁴¹ CASTORIADIS, C., “Individuo, Sociedad, Racionalidad, Historia”, cit., p. 161.

⁴⁴² CASTORIADIS, C., “Una trayectoria singular”, cit., p. 309.

⁴⁴³ CASTORIADIS, C., “El proyecto de autonomía no es una utopía”, cit., p. 23.

⁴⁴⁴ CASTORIADIS, C., “Una interrogación sin fin”, cit., p. 95.

Así, para nuestro autor no existe necesidad alguna de aceptar las cosas como son solamente porque son, o sea, no existe “omnipotencia de los estados instituidos” mas allá de la potencia que les brinda la creencia humana de que es imposible cambiarlos.⁴⁴⁵ Por esto, mientras siga habiendo gente que reflexione y ponga en cuestión el sistema social instituido seguirá habiendo una posibilidad de cambio, o una “creatividad de la historia que nadie puede pretrazar.”⁴⁴⁶ En fin, que no se cierra la puerta al cambio mientras exista la voluntad humana capaz de impulsar el mismo, y el proyecto de autonomía como ha sido presentado por nuestro autor no es imposible ni incoherente mientras existan grupos de humanos que luchen por su realización.

La lucha por la autonomía, por impulsar el proyecto democrático, implica “algo totalmente distinto de administrar tranquilamente el consenso existente, de aumentar milimétricamente los «espacios de libertad» o de reivindicar «más y más derechos».”⁴⁴⁷ Para salir de la actual situación de hipnosis colectiva y comenzar una nueva fase de creatividad política, será necesario un nuevo despertar general, un gran movimiento político colectivo que movilice la voluntad de un gran número de gentes.⁴⁴⁸ Nadie podrá resolver el asunto por sí solo, ni el pensamiento político o un puñado de gente pensante y crítica. Aquellos que podemos, tenemos el deber de hablar, apuntar y criticar, y hasta podemos formular un programa político, pero tenemos que tener claro que ningún programa tendrá valor si la mayoría de la población no asume activa participación tanto en la realización de mismo, como en su despliegue, desarrollo y alteración.⁴⁴⁹ Para que un cambio

⁴⁴⁵ CASTORIADIS, C., “Si es posible crear una nueva forma de sociedad”, cit., p. 166.

⁴⁴⁶ CASTORIADIS, “Imaginario político griego y moderno”, cit., p. 177.

⁴⁴⁷ CASTORIADIS, C., “¿Qué democracia?”, cit., p. 176.

⁴⁴⁸ Ibidem Cfr. CASTORIADIS, C., “Antropología, Filosofía, Política”, cit., p. 123.

⁴⁴⁹ CASTORIADIS, C., “Una sociedad a la deriva”, cit., p. 286.

verdadero tome lugar, un cambio que haga posible la democracia verdadera, en la cual el poder pertenece al demos las veinticuatro horas al día y en todos los aspectos de sus vidas, requerirá mucho más que la voluntad y decisión de unos pocos: requerirá un movimiento masivo de la población del mundo entero por un periodo histórico completo.

Es obvio entonces que para nuestro autor la transformación de la sociedad requerirá una masiva actividad política (explícita y elucidada) organizada alrededor de los principios del proyecto de autonomía. En otras palabras, dicha actividad política, además de asumir las lecciones de luchas anteriores, deberá encarnar y hacer visibles los fines para los que actúa.⁴⁵⁰ Entre las lecciones aprendidas, ya mencionadas durante este trabajo, el autor enumera las principales a manera de resumen al hablar del movimiento obrero:

“Esas lecciones son: que la organización revolucionaria no es la dirección del proletariado, sino un instrumento de su lucha; que la teoría revolucionaria sólo puede encontrar su fuente y origen en la experiencia y la acción del proletariado, tanto la histórica como la cotidiana, y que, en consecuencia, no puede ser elaborada por una capa especializada de intelectuales; que, por lo tanto, una de las tareas primordiales de la organización revolucionaria es la de realizar en su seno la fusión más amplia de los intelectuales y los obreros: que, en fin, no puede permitir que la división entre dirigentes y ejecutantes se instaure en su seno, y que, en consecuencia, su estructura debe estar inspirada en el tipo de organización que representa un soviet o un consejo de empresa – dicho de otro modo, que su funcionamiento y su estructura deben ser una prefiguración de la gestión obrera-.”⁴⁵¹

De la misma manera, una organización o movimiento político que luche por la autonomía deberá aprender de estas lecciones y realizar varias tareas esenciales. Entre dichas tareas esenciales se encuentran: 1) difundir y

⁴⁵⁰ CASTORIADIS, C., “Lo que no pueden hacer los partidos políticos”, cit., p. 172.

⁴⁵¹ CASTORIADIS, C., “Concepciones y programa de «Socialisme ou Barbarie»”, cit., p. 50.

hacer conocer el verdadero contenido de las luchas y movimientos que se desarrollan, 2) discutir su significación, sus debilidades eventuales, las razones de su éxito o de su fracaso, 3) despejar su ejemplaridad, 4) explicitar aquellas significaciones que ya están, implícitamente, como universal inmanente en la actividad de la gente, 5) interpretar dichas significaciones de forma que superen las circunstancias particulares en las cuales están encarnadas.⁴⁵² Así, encarnando la autoorganización y el autogobierno, el movimiento deberá convertirse en sí mismo en instrumento de aprendizaje, o sea, en instancia “donde un número creciente de individuos vuelvan a aprender los que es la verdadera vida colectiva, dirijan sus propios asuntos, se realicen y se desarrollen trabajando para un proyecto común, con reconocimiento recíproco.”⁴⁵³ Todo esto requerirá la instauración dentro del movimiento de la cooperación efectiva entre “el saber” (los intelectuales) y “la competencia” (los ejecutantes), dejando sobre entendido que el criterio último no será uno dictado por los sabios, sino uno decidido colectivamente.⁴⁵⁴ Así, la voluntad y decisión colectiva deberá ser la que guíe el movimiento de lucha democrática.

Esta apuesta por la decisión de la colectividad es la que asusta a muchos, y muchos otros no creen posible. Sobre críticos que señalan a Castoriadis como autor utópico, hablaremos en el próximo capítulo. Podemos adelantar, sin embargo, que Castoriadis nos señala que si hay una lección que podemos aprender de la experiencia del siglo pasado con el marxismo y el movimiento obrero: que la historia es una esfera de riesgos y tragedias, y que no es posible garantizar a la gente que algún sistema de

⁴⁵² CASTORIADIS, C., “Lo que no pueden hacer los partidos políticos”, cit., p. 172.

⁴⁵³ CASTORIADIS, C., “Elementos de una nueva orientación”, cit., p. 58.

⁴⁵⁴ CASTORIADIS, C., “Autogestión y Jerarquía”, cit., pp. 63-66.

convivencia nunca dará malos resultados.⁴⁵⁵ No hace sentido formular exigencia formal de garantía, como tampoco es posible salvar a la humanidad contra sí misma. Pero si apostamos por la autonomía, como lo han hecho tantos en sus luchas emancipatorias durante los pasados siglos, tendremos que ser valientes ante la indeterminación e incertidumbre. Como ya hemos mencionado, si la gente no cree en la sociedad autogobernada, esta será imposible, pero si se ponen a quererlo, creerán y podrán.⁴⁵⁶

En fin, no podemos perder de vista el punto esencial sobre la democracia que señala el autor, y que citamos nuevamente para recalcar su importancia:

“El punto esencial es que en democracia no tenemos una ciencia de la cosa política y del bien común, tenemos las opiniones de la gente; estas opiniones se confrontan, se discuten, se argumentan, y luego, finalmente, el pueblo, la colectividad se determina y zanja con su voto. Esto, entonces, en cuanto al proceso de interrogación, de cuestionamiento establecido por la democracia. Que no es un cuestionamiento en el aire: nosotros sabemos que el pueblo decide, antes bien, incluso, nosotros queremos que el pueblo decida. Y sabemos o deberíamos saber que lo que el pueblo ha decidido no es forzosamente la última verdad, que puede equivocarse, pero que no hay otro recurso. Nunca podrá salvarse al pueblo contra sí mismo, sólo es posible darle los medios institucionales para corregirse a sí mismo si se ha equivocado, para volver atrás si se ha tomado una decisión errónea, o para modificar una ley si ésta es mala.”⁴⁵⁷

Al final, ante la indeterminación de la realidad socio-histórica donde nos desenvolvemos, lo que valida el proyecto de autonomía siempre será la actividad humana que se unifica en voluntad y propósito para lograr un bien común: la continuación de la convivencia en autonomía. Habremos de enfrentarnos a la indeterminación, o sucumbir a la heteronomía. Hemos de escoger qué forma de vida preferimos, la democrática o la de la dominación,

⁴⁵⁵ CASTORIADIS, C., “Una interrogación sin fin”, cit., p. 86.

⁴⁵⁶ CASTORIADIS, C., “Una sociedad a la deriva”, cit., p. 287.

⁴⁵⁷ CASTORIADIS, C., “Los envites actuales de la democracia”, cit., p. 178.

con la conciencia de que ésta última nos está llevando a todos directamente a un precipicio. En esta “guerra histórica” nos toca a nosotros escoger... “a cada cual le corresponde elegir su campo.”⁴⁵⁸

D. Democracia como forma de vida

Esta concepción de la democracia, como régimen de auto-institución explícita y lúcida de las instituciones colectivas, es una formulación que se distingue de otras concepciones de democracia en el campo de la filosofía política. Castoriadis no parte de una ontología unitaria con la que pretende dar coherencia en la democracia dentro de “lo social”, sino que procede a entender “lo social” para formular la forma en que se realiza la democracia. Así, evita caer en la trampa en que caen la mayoría de los filósofos desde Platón: el considerar al ser humano como intemporal y plenamente determinado, ignorando u ocultando su papel en la creación socio-histórica. Esta trampa afecta, tanto a autores con posturas próximas a Castoriadis (Rousseau, Marx y la Nueva Izquierda), como a los que postulan modelos proteccionistas y procedimentalistas (Maquiavelo, Madison, Weber, Dahl, Habermas, etc.). Estos últimos, a medida que evolucionan los modelos al entrar el Siglo XX, pretenden afirmar una neutralidad procedimentalista/racionalista que claramente refleja la profunda crisis de significaciones políticas de la sociedad contemporánea. En definitiva, nuestro autor se caracteriza por romper con la tendencia común de recurrir a fuentes extra-sociales (ya sean estas enmascaradas detrás de la Razón) para formular un modelo democrático. La diferencia principal estriba, entonces, en su base filosófica (ese marco interdisciplinario desarrollado durante su

⁴⁵⁸ CASTORIADIS, C., “Si es posible crear una nueva forma de sociedad”, cit., pp. 165-166.

carrera intelectual) mediante el cual rompe con el determinismo y el dominio de lo racional que plaga la filosofía política moderna.

Castoriadis nunca buscó a través de su trabajo presentar un modelo “terminado” o “definitivo” de cómo tiene que ser la democracia. Mas bien, nos presenta sus propuestas para una democracia directa como un ciudadano más, sin pretender imponer un «modelo único» y con sobrada consciencia de que un movimiento que intente establecer una sociedad autónoma “no podría hacerse sin discutir y confrontar propuestas provenientes de diversos ciudadanos.”⁴⁵⁹ Sujeto a esto, su objetivo siempre ha sido demostrar que el proyecto de autonomía es posible:

“[...D]os consideraciones guiaron mis esfuerzos a partir de 1957, e incluso antes. Por una parte, frente a los horrores del «socialismo real», el descrédito en que caía el socialismo, las críticas de los adversarios y el silencio de los «clásicos» me pareció y me sigue pareciendo capital mostrar que el proyecto de autonomía no es cualquier cosa, que puede dotarse de medios adecuados a sus fines y que, hasta donde se me alcanza, no presenta ninguna antinomia, incoherencia o imposibilidad interna. Por otra parte, sería tan absurdo como ridículo describir una utopía pseudo-concreta cuando los datos cambian cada día y el alfa y el omega del asunto es el despliegue de una creatividad social que, si se desencadenara, dejaría lejos tras de sí todo lo que hoy podíamos pensar.

Pero, por otro lado, y aun con las formulaciones específicas que le di, ese proyecto no es «el mío». Mío es sólo el trabajo de elucidación y condensación de una experiencia histórica que comenzó hace veinticinco siglos y se hizo particularmente densa y rica a partir de los últimos doscientos años.”⁴⁶⁰

De esta manera, y como hemos descubierto en este estudio, su trabajo se divide en dos grandes áreas de contenido: 1) Una elucidación de lo que es ser humano, ser sociedad, ser democrático, rompiendo con la “ontología unitaria” que plaga los campos de pensamiento moderno; y 2) Un análisis

⁴⁵⁹ CASTORIADIS, C., “Hecho y por hacer” (Fragmento), cit., p.143.

⁴⁶⁰ Ibidem p. 144.

crítico de la lucha por la autonomía, por la instauración de la democracia, ofreciendo propuestas para su realización. Pensamos que, a pesar de la negligencia por parte de los círculos académicos de su obra (evidente, entre otras cosas, en la falta de acceso a la misma), Castoriadis logró el cometido que se propuso al finalizar la publicación de la revista *S ou B*: demostrar los límites del pensamiento heredado, ofreciendo a su vez una “reconstrucción ideológica radical” que posibilita el pensamiento teórico del proyecto revolucionario, del proyecto de autonomía.

Pero ya en este punto (y a raíz de dicho logro) se nos hace evidente que «teoría» y «revolución» en la filosofía política de Castoriadis tiene connotaciones distintivas. La teoría no es comprendida como “instancia soberana” que contiene un sistema de verdades definitivas, sino que se concibe como “un hacer”, como “la tentativa siempre insegura de llegar a una elucidación de mundo.”⁴⁶¹ Por tanto, lo que es teoría política en Castoriadis (y lo vemos claramente reflejado en su trabajo) busca elucidar la actividad humana que se dirige con lucidez a la creación de sus instituciones. Por otro lado, el contenido de la idea de revolución se amplía (haciendo que el propio término le parezca ya inadecuado) para incorporar la lucha por establecer la “auto-institución permanente de la sociedad”, luego de una ruptura radical con “formas milenarias de vida social.”⁴⁶² Cuando habla de teorizar la democracia como el proyecto de autonomía, siendo este el proyecto revolucionario, se refiere a la tentativa de pensar y elucidar mediante la actividad colectiva una forma de vida nueva que permite la autonomía de todos. Encontramos en esta concepción, en este modelo democrático, además de una forma muy distinta de pensamiento político, una llave que

⁴⁶¹ CASTORIADIS, C., “Introducción”, *La sociedad burocrática*, vol. 1, cit., p. 67.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 73.

nos permite desarrollar formas innovadoras de entender la lucha por lograr una verdadera democracia y contribuir efectivamente a su consecución.

Para sintetizar, el modelo de democracia postulado por Castoriadis puede ser presentado de manera similar a lo que hace Held en su libro *Models of Democracy* al presentar otros modelos. El principio justificador del modelo de Castoriadis es el siguiente: *La autonomía dentro del círculo de creación socio-histórica implica la existencia individuos autónomos, los que a su vez solamente existen con instituciones autónomas. Por lo cual, la democracia, como proyecto social de autonomía, significa la participación igualitaria de todos en el poder y se sustenta de una adopción generalizada de sus valores y la auto-limitación que estos implican. Así, la actividad humana se convierte tanto en el medio como la justificación del modelo.* Las características fundamentales incluyen: 1) Ruptura con instituciones heterónomas, incluyendo las que sustentan las significaciones del dominio racional y el capitalismo; 2) Apertura de un verdadero espacio político a través de la gradual eliminación de las jerarquías y la burocracias; 3) Completa descentralización de la “dirección”, siendo los asuntos políticos decididos por aquellos directamente afectados por los mismos; 4) Autogestión de la economía, del trabajo y de la educación; y 5) Una Constitución que tenga en cuenta la centralidad de la actividad humana y de “lo social”. Las condiciones generales de este modelo son: 1) Gran movimiento colectivo y lúcido hacia la autonomía, 2) Educación y cultura crítica, 3) Participación efectiva en lugares comunes, 4) Laicidad en asuntos colectivos, 5) Asunción de valores como la solidaridad y la tolerancia, y la comprensión del bien común como posibilidad abstracta de continuación de la vida social, 6) Cooperación efectiva entre el “saber” y los ejecutantes, y 7) Valentía ante la indeterminación.

Para concluir, recalcamos que este modelo (siempre abierto) no pretende ofrecer soluciones definitivas ya que su apuesta primordial es por la creación a través de la actividad humana. Asume así en sus postulados las consecuencias de la voluntad de todos aquellos que quieren tener el control sobre su existencia, o sea, que quieren ser libres. Solamente aquellos que escogen ser libres, y tienen voluntad para hacerlo, pueden hacer realidad la verdadera democracia.

Capítulo III

Análisis de los problemas, críticas y obstáculos enfrentados por el pensamiento de Cornelius Castoriadis.

Al iniciar nuestro estudio de Cornelius Castoriadis, nos sorprendió la relativa falta de prominencia de su obra, tanto en cursos de estudio sistemático como a la aplicación de sus ideas. El valor de su pensamiento, que consideramos demostrado en los capítulos anteriores, justificaría que Castoriadis fuese un autor citado ampliamente, discutido en las aulas de clases de distintas materias. Más aún, al considerar la forma en que los estudiantes utilizaron sus obras en el Mayo del 68 francés, esperaríamos que su trabajo posterior hubiese sido reconocido o utilizado en aquellos círculos teóricos y prácticos que coinciden con el autor en trabajar con *elucidación*, o sea, donde intenten “pensar lo que hacen y saber lo que piensan.”⁴⁶³ Sin embargo, como nos indica Fernando Golvano, “su transgresora y cabal aportación sigue siendo bastante ignorada tanto en el tomo del pensamiento crítico como el académico”⁴⁶⁴. A pesar de que “su contribución intelectual no ha pasado desapercibida” por importantes voces del pensamiento contemporáneo,⁴⁶⁵ el autor definitivamente no es en la actualidad

⁴⁶³ CASTORIADIS, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, cit., p.12.

⁴⁶⁴ GOLVANO, F., “Cornelius Castoriadis. Figuras y Praxis de la Autonomía”, Dossier Cornelius Castoriadis, *El Viejo Topo*, Num. 222, 2006, p.72.

⁴⁶⁵ SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., “Cornelius Castoriadis: Percepción intelectual de un proceso histórico”, *Revista Anthropos: Huellas del Conocimiento*, Num. 198, 2003, p.24. Sánchez Capdequí menciona a Richard Rorty, Zygmunt Bauman, Hans Joas, Alain Toraine, Agnes Heller como importantes voces contemporáneas que estudian la obra de Castoriadis. Sobre su relación con Zygmunt Bauman, Daniel H. Cabrera nos señala que además de considerarse amigos, ambos autores “participan de un mismo talante crítico” enfatizando en sus obras la vocación crítica de la teoría. Ver CABRERA, D. H. “Z.Bauman y C.Castoriadis: la teoría social como pensamiento crítico”, *Revista ANTHROPOS: Huellas del Conocimiento*, No. 206, 2005, p.126. Igualmente,

ampliamente utilizado,⁴⁶⁶ ni en círculos teóricos ni académicos, ni en la práctica de los movimientos que buscan el cambio social.

En Latinoamérica, por ejemplo, no es hasta los años noventa que “aparece un renovado interés intelectual y comprometido por la obra y pensamiento de C. Castoriadis, muy especial en países como Colombia y Argentina.”⁴⁶⁷ David Ames Curtis nos comenta que, en el mundo angloparlante, no es hasta finales de los ochenta que los lectores comienzan a conocer de la existencia de sus cinco décadas de trabajo.⁴⁶⁸ En España se ha leído y estudiado nuestro autor, al ser sus principales obras traducidas por Tusquets a finales de los setenta y, en forma destacada, su más reciente estudio en el número 54 del año 2002 de la revista Archipiélago que dedica su “Carpeta” al estudio y análisis de su obra.⁴⁶⁹ Sin embargo, existen todavía escritos de Castoriadis que no han sido traducidos al español, y más aún al inglés. Siendo un autor que, como expresa el Editorial citado de la Revista *Anthropos*, “nos brinda con su obra un conjunto de ideas y conceptos, un imaginario narrativo capaz de construir otro porvenir”⁴⁷⁰, consideramos importante identificar las razones de su desuso y proponer formas de superar las mismas, para luego apuntar a formas en que su obra sigue siendo relevante para el campo del Derecho y el Cambio Social hoy día. En la

podemos identificar que el talante crítico es una característica que le une a los otros autores mencionados por Sánchez Capdequí.

⁴⁶⁶ En un escrito póstumo en su honor, Edgar Morin nos indica:

“«Corneille» no entra dentro de los marcos que parecen normales a la mayoría de los intelectuales, universitarios y políticos. Era enorme, fuera de la normas. Lean las historias oficiosas del mundo intelectual y no encontrarán sino marginalmente citado a este gran pensador.” MORIN, E., “Castoriadis, Un Titán del Espíritu”, *Vuelta*, Número 254, Año XXI, enero de 1997, pp. 39-41.

⁴⁶⁷ EDITORIAL, *Revista Anthropos: Huellas del Conocimiento*, N 198, 2003, p. 7.

⁴⁶⁸ CURTIS, D. A., *Philosophy, Politics and Autonomy: Essays in Political Philosophy*, cit., p.V.

⁴⁶⁹ EDITORIAL, cit., p.12.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 17.

próxima sección se asume la primera parte de la labor que acabamos de proponer.

I. Desatención a la obra de Castoriadis.

Del estudio de fuentes secundarios hemos podido identificar distintas razones por la cuales la obra de Castoriadis no es utilizada de forma más prolífica. En términos generales, nos parece acertado el diagnóstico realizado por Jordi Torrent Bestit, al indicar que a Castoriadis le acompañará siempre “los recelos que suelen despertar quienes abandonan el hogar nutricional originario”, refiriéndose al rechazo de su obra debido a su rompimiento con Marx.⁴⁷¹ Como indica el citado autor, las distancias se ensancharon aún más en España por ciertas posturas de Castoriadis en cuanto al conflicto afgano, el golpe de estado en Jaruzelsky en Polonia, y sus controversiales posturas en su libro *Ante la Guerra* (1ra ed. en francés, 1981), todo lo cual coadyuvó “no poco a espesar los nubarrones en torno a su hacer y pensar.”⁴⁷² Sin embargo, entre las variadas críticas hechas nuestro autor, se materializan importantes escollos que pueden resultar en el rechazo total de su obra. Sin la pretensión de ser exhaustivos, hemos identificado los siguientes:

- Falta de un campo teórico definido.
- Identificación de su pensamiento como utópico.
- Falta de un fundamento normativo.
- Individualismo.
- Heleno-centrismo o etnocentrismo.

⁴⁷¹ TORRENT BESTIT, J., “Señalando fines: Cornelius Castoriadis y Manuel Sacristán”, *Riff-Raff*, Num. 42, Invierno 2010, p. 7.

⁴⁷² *Ibidem*.

Procedemos a presentar cada una de las críticas mencionadas a modo de introducir su discusión profunda en el resto de este capítulo.

Primero, encontramos que Castoriadis es un autor difícil de identificar como parte de un campo teórico específico. Es un autor que estudia muchos temas, que desarrolla su obra a partir de la crítica la teoría tradicional y las prácticas heterónomas, desasociándose de esta forma de círculos tradicionalmente estudiados en la academia. Entre los autores que estudian su obra, hemos encontrado que se le califica de maneras diversas, incluyendo como pensador aristotélico e independiente que domina varias tradiciones teóricas⁴⁷³, como filósofo disidente y cosmopolita, cuya obra no es un producto académico⁴⁷⁴, como un autor que “entrelazó filosofía, política, psicoanálisis y lógica agregándole una mirada sobre la sociedad, la historia y la constitución subjetiva”⁴⁷⁵, que supo elucidar complicados temas “anudando creación filosófica y praxis autónoma” y dejarnos un “intempestivo legado.”⁴⁷⁶ La originalidad que lo caracteriza, junto con la diversidad de áreas temáticas, puede hacer parecer el pensamiento de Castoriadis como uno poco definido, que cae en el relativismo filosófico, o que necesita explicitación. Esto puede causar reticencia a su estudio profundo y, por tanto, resistencia a la aplicación de su pensamiento.

Por otro lado, para muchos el pensamiento de Castoriadis podría clasificarse como “pensamiento utópico”, siendo rechazado por aquellos que se clasifican como realistas o científicistas. Cae así el autor en una controversia parecida a la que identifica Angela Sierra entre utópicos y

⁴⁷³ HELLER, A. , “With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us”, cit., p. 11.

⁴⁷⁴ VERA, J.M., *Castoriadis*, cit., pp. 16-17.

⁴⁷⁵ HORNSTEIN, L., “Prologo”, en FRANCO, Y., *Magma*, cit., p. 12.

⁴⁷⁶ GOLVANO, F., “Cornelius Castoriadis...”, cit., p. 77.

realistas de época anterior, distinción no siempre legitimada.⁴⁷⁷ Como expresó Wilbert Moore en su discurso presidencial ante la American Sociological Association, el ser clasificado como utópico ha llegado a tener connotaciones negativas ya que se cataloga lo utópico como irrealista o imposible, como atemporal, estático, e incluso excluyente.⁴⁷⁸ Lectores que entiendan las propuestas de Castoriadis como ideas de una revolución utópica en el sentido peyorativo señalado, rechazarán su pensamiento y descartarán su estudio.

Existen otros lectores que rechazan el pensamiento de Castoriadis en base a que no encuentran en el mismo una base normativa o racional clara, en la cual apoyar el cambio social. Un importante propulsor de esta crítica es Jürgen Habermas, quien considera que para la producción social de nuevas formas es necesario un fundamento normativo que permita una praxis intersubjetiva ante la cual los individuos sean responsables.⁴⁷⁹ Como vimos en el

⁴⁷⁷ Se refiere a la controversia política entre utópicos y realistas del Siglo XVII, cuando el ideal constitucional de los soberanos renacentistas (el poder absoluto del Príncipe) re-aparece, desatando un debate donde se defiende desde campos opuestos la racionalidad del Estado a través del principio del sometimiento del Príncipe a la Ley. Así, *utópicos* como Fénélon y Leibniz trataban de hacer coincidir la justicia con la ley (“La perfección del Estado es la perfección de la Ley en cuanto sea justa”), y se distinguen de *realistas* como Spinoza que postulaban el sometimiento del Príncipe a la Ley a través de la creación de mecanismos institucionales como una asamblea de consejeros. La autora sostiene que la distinción entre unos y otros no está siempre legitimada ya que a veces solamente sirve para “distinguir a aquellos cuyas consideraciones están dirigidas al presente y al futuro inmediato de aquellos otros que tenían perspectivas históricas lejanas.” SIERRA, A., *Las Utopías: del Estado real a los Estados soñados*, Editorial Lerna, Barcelona, 1987, pp.145-162 y nota 222.

⁴⁷⁸ MOORE, W. E., “The Utility of Utopias”, Presidential Address delivered at the American Sociological Association annual meeting in Miami Beach, Florida on August 31, 1966, [<http://www.asanet.org/galleries/default-file/PresidentialAddress1966.pdf>].

⁴⁷⁹ BERNSTEIN, J.M., “Praxis and Aporia...”, cit., p.112. Ver el argumento de Habermas en su totalidad en “Otra Manera de Salir de la Filosofía del Sujeto: Razón Comunicativa vs. Razón Centrada en el Sujeto”, en JÜRGEN, H., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus Humanidades, Santillana, 1993, pp. 351-386. Ese es el capítulo que va antes del “Excurso sobre C.Castoriadis: «La institución imaginaria»”, en la misma obra, pp.387-396, en la cual postula:

“Mi tesis es que Castoriadis yerra la solución porque el concepto de sociedad de que hace uso, planteado en términos de ontología fundamental, no deja lugar alguno para una praxis intersubjetiva, *imputable* a los individuos socializados.

Capítulo I, para Castoriadis las instituciones sociales no responden a la racionalidad, ni son productos de la interacción entre subjetividades, sino que está sujeta a la capacidad creadora de la imaginación radical social que va más allá de los sujetos.⁴⁸⁰ Sus críticos entienden así que al postular dicha imaginación radical social, y depender de una decisión colectiva sobre el “deber ser” de la sociedad para brindar dirección a la acción colectiva, nos deja al arbitrio de la voluntad general socialmente instituida, y la cual es generalmente temida por su capacidad destructiva. Esta crítica refleja el arraigo que tiene la práctica de determinación de la teoría tradicional, y que resulta en que autores críticos como Habermas procedan a descartar el pensamiento de Castoriadis.

Otra razón por la cual puede estar en desuso el pensamiento de Castoriadis, es la forma en que se interpreta que nuestro autor adopta un individualismo anclado en el mito occidental de la existencia individual independiente de todo agente extra-corporeo. En su forma de entender la autonomía desde la perspectiva greco-occidental, se puede ver la incompatibilidad con el pensamiento colectivista de culturas donde el discurso con el Otro tiene bases distintas al individuo. Es necesario

Al cabo, la praxis social queda absorbida en el torbellino anónimo de una institución de mundos siempre nuevos, nutrida por lo imaginario.” Ibidem, p.391.

A lo que Habermas responde:

“Si con la ayuda de este concepto de lenguaje, ampliado en términos pragmáticos, se reformula el concepto de praxis en el sentido de acción comunicativa, las características universales de la praxis ya no se reducen al *legein* y al *teukein*, es decir, a las condiciones, necesitadas de interpretación, a que ha de ajustarse nuestro contacto con una naturaleza que nos sale al paso en el círculo de funciones de acción instrumental. Antes bien, la praxis opera entonces a la luz de una razón comunicativa que obliga a los participantes en la interacción a orientarse por pretensiones de validez, posibilitando con ello una acumulación de saber capaz de transformar la imagen del mundo.” Ibidem, p.395.

⁴⁸⁰ Ver Capítulo 1, supra, p. 14.

comprender a cabalidad su pensamiento y verlo reflejado en la práctica,⁴⁸¹ antes de proceder a descartarlo de buenas a primeras al palpar en su teoría alguna clausura de sentido.

Por último, otra posible clausura de sentido también podría verse en la forma en que el pensamiento de Castoriadis presenta instancias de eurocentrismo o helenismo. Cuando nos topamos en su obra con frases como “[e]n la Grecia antigua y en Europa occidental, presenciamos el surgimiento de la política”⁴⁸², el lector recibe una fuerte impresión de exclusividad y puede sospechar que se derive de una intención de descartar los logros de otras civilizaciones menos conocidas y mencionadas. Ante la necesidad de pensamiento que rompa barreras multiculturales y ante las importantes críticas al pensamiento impuesto “desde el norte”, el énfasis de Castoriadis en la exclusividad de la cultura de Grecia antigua y su creación de la Democracia, puede ser un disuasivo inmediato para muchos estudiosos y activistas.

Para promover el estudio y la aplicación del pensamiento de Castoriadis, es importante abordar las razones señaladas para su rechazo o desuso. Entendemos necesario profundizar en cada uno de los señalamientos y apuntar a formas en que los mismos pueden ser superados. En las próximas secciones enfrentaremos cada una de las críticas al pensamiento de Castoriadis, con el fin de aclararlas o solventarlas. La discusión considerará el pensamiento del autor para cada una de las áreas

⁴⁸¹ Sobre la clausura de sentido, tanto en este punto y el próximo, buscamos ir más allá que Fernández Savater que, en su crítica al “cierre rígido y arrogante de las categorías frente a lo desconocido”, apunta la necesidad de “reinventar” a Castoriadis evitando meramente repetir su teoría, y llamándonos más bien a actualizarla. Cfr. SAVATER, F., “¿Por dónde pasa hoy la fidelidad al legado político de Castoriadis?” Dossier Cornelius Castoriadis, *El Viejo Topo*, Num. 222, 2006, p.99. Buscamos demostrar en estas secciones cómo el propio pensamiento del autor puede ser aplicado a su propia teoría para reabrir las instancias de clausura.

⁴⁸² CASTORIADIS, C., “Herencia y Revolución”, cit., p. 128.

desarrolladas, desde la perspectiva de otros autores importantes, junto con otras fuentes secundarias, como lo son Horkheimer en la discusión de teoría crítica, Angela Sierra en cuanto a las teorías utópicas, Honneth y Whitebook al considerar la crítica de Habermas. En cuanto a la salida de las críticas sobre el individualismo y etnocentrismo en Castoriadis, consideraremos el pensamiento del autor introduciendo a la discusión la perspectiva del pensamiento latinoamericano de la Liberación. Dicho pensamiento, además de apuntar a la salida de las críticas señaladas, abrirá paso al tema que se discutirá en el Capítulo IV de este trabajo, la viabilidad de la democracia directa según Castoriadis, o la democracia como forma de vida.

A. Campo teórico en Castoriadis.

Como presentáramos, la originalidad y variedad de temas dentro del pensamiento de Castoriadis hace que su asociación con algún círculo de pensamiento sea una tarea difícil. Se le descarta por pensarlo como un autor sin dirección clara, relativista, cuyo pensamiento necesita explicitación. Por ejemplo, encontramos fuertes críticas como las de Rosa Nassif, quien cataloga a Castoriadis como autor postmodernista (para quienes “no existe orden, direccionalidad, relaciones de causa-efecto, predictibilidad, determinación, sino que todo es caos, permanente fluir sin estructura, indeterminación, azar”), con posiciones cada vez más cercanas al anarquismo, y que luego pasan a ser más subjetivistas e irracionalistas.⁴⁸³ Consideramos que la autora utiliza la falta de identificación teórica de Castoriadis para atribuir estas desacertadas caracterizaciones sobre su pensamiento, siendo en realidad mayormente impulsada por la ruptura de nuestro autor con el marxismo, al cual atribuye incluso una intención de apoyar corrientes

⁴⁸³ Cfr. NASSIF, R., “Sobre el «imaginario social»”, en su libro *¿Es posible conocer la realidad? Nuevos y viejos debates en el siglo XXI*, Ediciones Cinco, Buenos Aires, 2011.

capitalistas y derechistas.⁴⁸⁴ A pesar de ser un evidente ataque ideológico, el arma que se utiliza es la falta de identificación teórica del autor, o relativismo, que discutimos en esta sección. A continuación consideraremos esta alegada falta de dirección o relativismo para sostener que, como autor independiente, Castoriadis en efecto pertenece al tipo de la teoría crítica, según definida por Horkheimer, autor ampliamente respetado y estudiado en la actualidad.⁴⁸⁵ En efecto, el reconocer la pertinencia teórica del pensamiento de Castoriadis en la actualidad, nos ayudará a superar este primer obstáculo que generalmente esbozan sus objetores.

No es extraño que al leer a Castoriadis, especialmente si comenzamos por su obra *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, nos cuestionemos si lo que estamos leyendo es teoría. En efecto, como explicáramos en el Capítulo I, el propio autor parece apartarse de la acepción tradicional de teoría cuando indica:

“Lo que intento aquí no es una teoría de la sociedad y de la historia, en el sentido heredado del termino teoría. Es una elucidación, y esta elucidación, incluso si asume una faceta abstracta, es indisociablemente de un alcance y de un proyecto político. Más que en cualquier otro terreno, la idea de teoría pura es aquí ficción incoherente.”⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ Ibidem La crítica de Nassif a la posición anti-comunista de Castoriadis no es nueva. Ya reseñamos en el Capítulo II de este trabajo como Sartre también acusaba a Castoriadis de servir a los ideólogos de la derecha. Ver página 98 y nota 244.

⁴⁸⁵ Boaventura de Sousa Santos sostiene: “Nadie ha definido la teoría crítica moderna de una manera más adecuada que Max Horkheimer.” DE SOUSA SANTOS, B., “Sobre el Posmodernismo en Oposición”, *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva cultura política*, Colección en Clave de Sur, 1ra ed, ILSA, Bogotá D.C., 2003, pp. 25-41, p.27. Es relevante la discusión de De Sousa al pensamiento de Castoriadis pues el mismo hace un llamada a que la teoría crítica posmoderna intente “reconstruir el concepto y la práctica de la transformación social emancipatoria”, siendo su labor más importante según dicho autor el explorar y analizar aquellas formas de socialización que promueven subjetividades rebeldes u conformistas. *Ibidem* Esta labor es claramente una que acomete Castoriadis.

⁴⁸⁶ CASTORIADIS, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, cit., p. 12.

Así, al calificar el trabajo de ésta, una de sus obras principales, como *elucidación de alcance político*, el autor busca distinguirse conceptualmente del trabajo teórico tradicional. Esto nos lleva a preguntarnos si en efecto existe tal diferencia marcada entre lo que es teoría y el trabajo de *elucidación* que realiza Castoriadis, y si la distancia que reclama tener del pensamiento tradicional debe en efecto alejarlo de su estudio como teoría y ser causa de ataques a su pensamiento.

Considerando solamente el aspecto descriptivo del significado de palabra TEORÍA, sirve mirar la definición provista por la Real Academia Española:⁴⁸⁷

- “1) conocimiento especulativo considerado con independencia de toda aplicación,
- 2) Serie de leyes que sirven para relacionar determinado orden de fenómenos,
- 3) Hipótesis cuyas consecuencias se aplican a toda una ciencia o a parte muy importante de ella,
- 4) Entre los antiguos griegos, procesión religiosa.”

De estas cuatro definiciones, la primera y la cuarta definitivamente no sirven para describir el pensamiento de Castoriadis. La primera definición del diccionario no funciona, ya que no existe teoría de Castoriadis fuera de las consideraciones prácticas, o sea, no existe pensamiento histórico social que este fuera totalmente de una aplicación. Sobre la segunda definición habríamos de señalar que la propia obra del autor es una denuncia a los intentos de aquella teoría histórico social que pretende explicar mediante “leyes” las relaciones dentro de un “orden de fenómenos”. Como se explica

⁴⁸⁷ Comprendemos que el diccionario no es fuente que se adentre en aspectos teóricos. Sin embargo, al considerar la propia palabra teoría, estimamos pertinente el valor descriptivo de esta fuente que nos provee las coordenadas iniciales para comenzar una discusión del propio concepto de TEORÍA.

en el primer capítulo, es la pretensión de la teoría de explicar la realidad histórico social mediante leyes la que termina encubriendo su carácter discursivo, de creación imposiblemente categórica. “Teoría rigurosamente rigurosa, no la hay en matemáticas; ¿cómo habría una así en política?”⁴⁸⁸ La elucidación de Castoriadis toma cuenta de ese carácter indeterminado del pensamiento histórico social, y por lo tanto del pensamiento político, buscando saber describir a cabalidad lo que se piensa, para así lograr pensar correctamente en lo que se hace.

“Lo social-histórico será entendido como una forma ontológica que puede cuestionarse a sí misma y, mediante esta actividad autoreflexiva, alterarse explícitamente. De este modo, postularía una ciencia general del ser humano que integrara una dimensión antropológica, filosófica, política y psicoanalítica. Sin dogmas, ni teles o mitos escatológicos que oriente definitivamente el devenir humano, sin verdades esencialistas que descubrir, queda entonces la interrogación sin fin que nos permita elucidar, dando cuenta y razón, otras formas de vida y sociedad.”⁴⁸⁹

La elucidación es una forma de conocer a cabalidad, sin ocultismos, la realidad histórico social, tomando nota que la existencia de dicho conocimiento es en sí misma parte de la práctica dentro de esa realidad.

El inusual énfasis de Castoriadis en el carácter indeterminado y creativo del pensamiento histórico social es lo que hace su elucidación un ejercicio ajeno al de la teoría determinista tradicional. Sin embargo, no por eso el pensamiento de Castoriadis deja de ser teoría. Regresando a la definición de la Real Academia Española, todavía podríamos describir el pensamiento de Castoriadis como uno donde se postulan, a través de la elucidación, hipótesis cuyas consecuencias aplican a la rama de lo histórico

⁴⁸⁸ CASTORIADIS, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, cit., p. 14.

⁴⁸⁹ GOLVANO, F., “Cornelius Castoriadis...”, cit., p. 73.

social a que se refiera en el pensamiento específico. Por ejemplo, tanto la elucidación sobre la psique y el imaginario radical, pensamiento desarrollado en la *Institución Imaginaria de la Sociedad*, como sus ideas de la autonomía y la democracia como régimen, desarrolladas en ese y otros de sus numerosos artículos, son conceptos que se presentan como explicaciones de importantes campos de la realidad, y se presentan definitivamente como teoría.

Max Horkheimer, el ya mencionado e importante filósofo de la Escuela de Frankfurt que dedica varias de sus obras a criticar la teoría tradicional, define la teoría en general como:

“Teoría es la acumulación del saber en forma tal que este se vuelva utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible. [...] Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerden con eventos concretos.”⁴⁹⁰

Si se considera bajo esta definición general, el saber desarrollado por Castoriadis en efecto busca describir la realidad de forma utilizable y en la forma que considera la más acabada posible, claro, sin caer en determinismos. En su forma de pensar, su elucidación, la validez de lo que postula está directamente atada a lo que sucede en la práctica y hace hincapié en la necesidad constante de revisar la concordancia entre lo que se sabe y lo que se vive.⁴⁹¹ Como se ha reseñado, indicando que su teoría es elucidación, el autor busca alejarse de la práctica teórica tradicional y su tendencia determinista. Se ajusta así, no solo con la definición general de

⁴⁹⁰ HORKHEIMER, M., “Teoría Tradicional y Teoría Crítica, en Teoría Crítica”, Amorrotu Editores, Buenos Aires, 1974, pp. 223-271.

⁴⁹¹ Refiérase al capítulo 1, supra, donde se esboza el pensamiento del autor en cuanto al círculo de creación sociohistórica, y su crítica a la ocultación de la autocreación y autoalteración de la sociedad (Tesina, p. 11-13).

teoría de Horkheimer, sino también la posición del citado autor en cuanto a la teoría crítica.

En el ensayo citado, Horkheimer presenta una crítica a la teoría tradicional, en la que postula muchos de los puntos desarrollados por Castoriadis. Considerado uno de los padres de la teoría crítica, Horkheimer denunció en su obra la forma en que la teoría tradicional tiene pretensión científica, como si fuese matemática o biología, y cómo los teóricos de la sociedad se esfuerzan por imitar la estructura del modelo científico.⁴⁹² Así nos indica:

“[E]n la medida en que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica.”⁴⁹³

Por lo tanto, para Horkheimer y los pensadores de la teoría crítica, el conocimiento y su aplicación a los hechos no puede reducirse a lógica o método puro, y solamente se puede comprender en conjunto con la realidad.⁴⁹⁴ De la misma forma en que Castoriadis critica la ocultación efectuada por la teoría tradicional, Horkheimer critica la “ilusión de independencia” de dicha teoría y la “conciencia falsa” del científico burgués.⁴⁹⁵

A partir de esta crítica, Horkheimer elabora su propuesta de lo que considera es la teoría crítica, categoría en la cual el pensamiento de Castoriadis parece muy bien formar parte. Explica Horkheimer:

“El autoconocimiento del hombre en el presente no consiste, sin embargo, en la ciencia matemática de la naturaleza, que

⁴⁹² HORKHEIMER, M., “Teoría Tradicional...”, cit., p. 223.

⁴⁹³ Ibidem, pp. 228-229.

⁴⁹⁴ Ibidem, p. 229.

⁴⁹⁵ Ibidem p. 232.

aparece como logos eterno, sino en la teoría crítica de la sociedad establecida, presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional. El modo de consideración que aísla actividades y ramas de actividades, junto con sus contenidos y objetos, requiere, para ser verdadero, la conciencia concreta de su propia limitación.”⁴⁹⁶

La teoría crítica según el autor citado, por tanto, considera la realidad de forma inclusiva, y debe siempre reconocer sus limitaciones. Como Castoriadis, Horkheimer apunta a la importancia de reconocer que lo que percibimos a nuestro entorno es inseparable de la vida social, y que los hechos están *preformados* por su carácter histórico como por el carácter histórico del que los percibe.⁴⁹⁷ Tanto los hechos sociales como los y las que los estudiamos se constituyen a través de la propia actividad humana.

El reconocimiento del carácter indeterminable de lo histórico social distingue la teoría crítica de la teoría tradicional. La forma de elucidación de Castoriadis es, por lo tanto, teoría crítica que busca explicar los fenómenos sociales reconociendo su verdadero alcance, o sus propios límites, ante una realidad de constante transformación. Más aún, denuncia aquel pensamiento que busca clausurar los significados de lo histórico social identificando una esencia, una categoría universal que los determine, guíe o contenga.

“No existen lugar y punto de vista exteriores a la Historia y a la Sociedad, o «lógicamente anterior» a ellas, en el que poder situarse para hacer la teoría – para inspeccionarlas, contemplarlas, afirmar la necesidad determinada de un ser así, «constituirlas», reflexionarlas o reflejarlas en su totalidad. Todo pensamiento de la Sociedad y de la Historia pertenece él mismo a la Sociedad y a la Historia. Todo pensamiento, sea cual fuere y sea cual fuere su «objeto», no es más que un mundo y una forma del hacer histórico-social.

⁴⁹⁶ Ibidem, p. 232

⁴⁹⁷ Ibidem, 233.

Puede ignorarse como tal – y es lo que sucede las más de las veces, por necesidad, por decirlo así, interna. Y que se sepa como tal no lo hace salir de su modo de ser, como dimensión del hacer histórico-social. Pero eso puede permitirle ser lúcido sobre él.”⁴⁹⁸

No se trata, como algunos acusan a Castoriadis, de falta de dirección o de relativismo filosófico, sino de elaborar el pensamiento con conciencia clara su alcance como conocimiento desarrollado sobre la realidad social y tomando en cuenta su imposible determinación. Como teoría crítica, dicho pensamiento reconoce sus propios límites, es decir, se ubica dentro de la realidad histórico-social y se reconoce como creación misma, que depende de su realización a través de la práctica y sujeta al *caos*, ese constante fluir del magma de significaciones, que permea la existencia humana.

La elucidación de Castoriadis es así teoría crítica. Es una teoría crítica que une teoría y praxis, como explica Javier L. Cristiano, y que acompaña la creación “en un sentido epistemológico y político”, pues no hay otro modo de capturar el surgimiento de lo nuevo en lo histórico social, y queremos acompañar dicho surgimiento pues “queremos lo nuevo porque no deseamos lo viejo.”⁴⁹⁹ En este sentido, reafirma Cristiano, nuestro autor retoma los principios de la juventud de Marx en cuanto a la unión de teoría y praxis, casi al pie de la letra.⁵⁰⁰ Contrario a la crítica desacertada de Rosa Nassif, quienes estudien cuidadosamente a Castoriadis pueden relacionarlo con la línea de pensamiento de la teoría crítica postmoderna, no como algo negativo por

⁴⁹⁸ CASTORIADIS, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, cit., p. 12.

⁴⁹⁹ CRISTIANO, J. L. “Lo imaginario como hipótesis sociológica.”, *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, Vol. 6 (1) 2012, p. 106.

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

rechazar posturas tradicionales (aun siendo críticas en su tiempo),⁵⁰¹ sino reconociendo su importante contribución a diversos campos de estudio.

Al insistir en la elucidación, o considerar detalladamente lo que se piensa, Castoriadis contribuye a demostrar cómo la “espontaneidad consciente” de humanos libres que Horkheimer catalogaba como inexistente⁵⁰², sí puede existir, y de hecho ha existido en la historia de la humanidad. Como explica Golvano, “[e]sa naturaleza creativa de lo humano y de lo social-histórico, esa potencia poietica que pertenece a la imaginación radical individual y colectiva, [tampoco] fue percibida de manera profunda por Marx [...]” y es pieza clave para toda teoría de transformación radical de la sociedad.⁵⁰³ Más aún, se debe reconocer la aportación de la teoría crítica de Castoriadis en la lucha por el cambio social, pues trae constantemente a nuestra atención la necesidad de autoanálisis y subjetividad crítica, o sea, reconocer el verdadero alcance de nuestras ideas y acciones en nuestros esfuerzos de cambio. Con este reconocimiento viene la necesidad de que todos asumamos la responsabilidad de nuestros postulados y actuaciones políticas. Asume así el autor una clara dirección en cuanto a las expectativas políticas, lanzando un reto a la humanidad de ser partícipes lúcidos dentro del círculo de creación socio-histórica y, por tanto, del cambio social. Es el

⁵⁰¹ Nos parece relevante las expresiones de De Sousa Santos en cuanto a las características del análisis crítico y la teoría crítica:

“El análisis crítico de lo que existe reposa sobre el presupuesto de que los hechos de la realidad no agotan las posibilidades de la existencia, y que, por tanto, también hay alternativas capaces de superar aquello que resulta criticable en lo que existe. [...] [L]a teoría crítica no acepta los conceptos de «bueno», «útil», «apropiado», «productivo» o «valioso» tal y como son entendidos por el orden social existente, y se resiste a concebirllos como presupuestos no científicos sobre los cuales no se puede hacer nada. [...] Éste es el motivo de que la identificación del pensamiento crítico con la sociedad donde está inserto siempre haya estado llena de tensiones.” Ibidem.

⁵⁰² HORKHEIMER, M., “Teoría tradicional...”, cit., p. 234.

⁵⁰³ GOLVANO, F., “Cornelius Castoriadis...”, cit., p. 74.

reto de no perdernos en el *caos*, y de llenar conscientemente nuestras vidas individuales y colectivas de autonomía.

B. Lo utópico en Castoriadis.

Las expectativas políticas se exacerban en el pensamiento de Castoriadis de tal forma que su teoría crítica se percibe por muchos como utópica. Como explica Javier L. Cristiano, Castoriadis en definitiva busca aportar a la creación de algo nuevo.⁵⁰⁴ En palabras del propio autor, no estamos aquí para decir lo que es sino para hacer ser lo que no es.⁵⁰⁵ Esto nuevo sería la sociedad autónoma, una sociedad de seres humanos de pensamiento crítico, con conciencia lúcida sobre las limitaciones de su conocimiento y que logre aplicar y manejarlo en la práctica. La democracia directa propuesta así por Castoriadis, explicada en los capítulos anteriores, tiene para muchos lectores visos de cuentos de hadas, de proyecto revolucionario imposible de realizar.⁵⁰⁶ Incluso, un colaborador muy cercano a nuestro autor, Claude Lefort, comenta:

“Para él, había un horizonte de la humanidad en el que la dominación estaría absolutamente excluida; idea, a mi modo de ver, que es una ficción en la medida en que, por una parte, el poder no se reduce a la dominación; en cualquier sociedad el poder tiene una función simbólica que no se

⁵⁰⁴ CRISTIANO, J.L., cit.

⁵⁰⁵ CASTORIADIS, C., “Hecho y por Hacer”, cit. Cfr. CASTORIADIS, C., “Movimientos de los años sesenta”, cit., p.89, donde concluye explicando que, aunque estuviésemos viviendo la hipótesis de pesadilla de algunos sobre el fin del camino del cambio político, el sentido propio de 1776, 1789, 1871, 1917 y Mayo del 68 “habrá sido la tentativa de hacer aparecer otras posibilidades de existencia humana.”

⁵⁰⁶ Cristiano, por ejemplo, indica que una de las críticas de Hans Joas a Castoriadis es precisamente dirigida a la insistencia de nuestro autor en la revolución como camino primario a la autonomía, cuando la revolución es un mito que según Joas está muerto. Ver CRISTIANO, J.L., “Joas, Honneth y Habermas frente al proyecto de autonomía”, RIFF RAFF, Revista de Pensamiento y Cultura, Num. 42, 2012, [<http://riff-raff.unizar.es/files/cristiano.pdf>], p. 2. Críticos más fuertes, como Rosa Nassif, catalogan la teoría de Castoriadis como “puro idealismo”, que innova respecto al idealismo anterior por ser “irracional.”, NASSIF, R., “Sobre el «imaginario social»”, cit., p. 7.

traduce por el simple hecho de la dominación; y, por otra parte, no conocemos experiencia social que, como ya decía Maquiavelo, no se manifieste la división. [...] Creo que es en este punto donde, efectivamente, la trayectoria de Castoriadis y la mía se separaron y no dejaron de distanciarse. Desde entonces no he cesado de preocuparme por comprender y compatir el mito de una sociedad transparente [...]”⁵⁰⁷

Así, para Lefort, una de las razones por las cuales se aleja de su compañero de lucha es su insistencia en la sociedad autónoma, ya que encuentra en la concepción de la misma por Castoriadis un carácter utópico. Consideramos importante enfrentar el señalamiento de que el pensamiento de Castoriadis sea, al fin y a la postre, utópico o irrealizable. Por lo tanto, proponemos primero señalar cómo el tener visos o características utópicas en la teoría, no significa su imposibilidad en la práctica y, menos aún, no debe representar una razón para su desuso. Luego de atender el carácter utópico *per se* como razón para descartar como válido el pensamiento del autor, atenderemos el hecho de si en efecto Castoriadis es o no un autor utópico.

Como explica Angela Sierra en su obra *Las Utopías*, fue “el surgimiento de expectativas políticas en relación a la modificación del orden político institucional heredado” lo que enmarca la aparición del género literario de la utopía.⁵⁰⁸ La autora demuestra en su obra la forma en que dicho género va evolucionando como figura cultural, siendo en el Renacimiento una expresión de la seguridad en la capacidad creadora del hombre,⁵⁰⁹ en el Barroco una búsqueda de la coincidencia entre la perfección de la Ley justa y

⁵⁰⁷ MOLINA, Esteban, “Claude Lefort: a Propósito de Cornelius Castoriadis”, en *CLAVES de Razón Práctica*, Num. 131, 2002, pp. 59-60.

⁵⁰⁸ SIERRA, A., *Las Utopías...*, cit., p. 39.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 40.

la perfección del Estado,⁵¹⁰ mientras que en la Ilustración se mueve a una concepción de la libertad como participación y autogobierno.⁵¹¹ Es en este último estadio que las utopías exploran formas de regímenes ideales (constitucionales), presentando mayormente a la historia como un proceso de desarrollo ascendente, progresivo e ininterrumpido de la humanidad.⁵¹² No es hasta los escritos de los doctrinarios jacobinos, ya durante la Revolución Francesa, que la democracia se presenta como visión ideal de buen gobierno en la literatura utópica.⁵¹³ De esta forma la autora nos demuestra de forma detallada en su escrito cómo el género literario de la utopía esta compuesto por las ideas culturales o significaciones imaginarias, desarrolladas por los importantes teóricos políticos desde el Renacimiento. Se desprende, por lo tanto, que el pensamiento utópico se distingue, no tanto por la imposibilidad aparente de sus postulados, sino por su caracterización de un estado de cosas como ideal que se debe buscar y hacia donde se debe dirigir el cambio social.

Por otra parte, luego de comprender lo que caracteriza al pensamiento utópico, se nos dificulta distinguirlo tajantemente de la teoría política de importantes autores. Por ejemplo, cuando Angela Sierra nos habla del pensamiento de Kant, nos indica:

“[...] el pensamiento kantiano en lo que respecta a la razón última de la política tiene más puntos de contacto con el utópico de lo que se le reconoce, pues se constituye, como éste, y al margen de las intenciones de su autor, en una reivindicación manifiesta del viejo deseo de que la *felicidad* ha de coronar a la *virtud*, que se halla en la base de toda utopía, sin distinción de ninguna clase y que se observa en la reiterada pretensión, manifiesta en éstas, de garantizar,

⁵¹⁰ Ibidem, p. 153

⁵¹¹ Ibidem, p. 163.

⁵¹² Ibidem, pp. 170-182 y 199-203.

⁵¹³ Ibidem, p. 211

mediante una particular organización social, el derecho a la felicidad del virtuoso, así como el deber de sancionar al que no lo fuese, si de su conducta se derivasen perjuicios para los demás.”⁵¹⁴

La virtud, definida por Kant como producto de una *deber ser* social, se pretende como vehículo garante de la felicidad, siendo así un determinismo con visos utópicos al presentarse como *deber ser* ideal al cual debemos todos aspirar. Luego, al citar un texto del libro de Kant, *Filosofía de la historia*, la autora concluye:

“En esta observación se percibe un evidente acercamiento de Kant a las posiciones de los pensadores utópicos ilustrados más significativos, pues ésta constituye una manifestación de la confianza en la idea, tantas veces puesta de relieve por aquéllos, de que la humanidad, en el curso de la historia, *progres*a hacia la felicidad.”⁵¹⁵

De esta forma, además de por su *deber ser* ideal a cual se debe dirigir el cambio social, la autora caracteriza su pensamiento como utópico por la tendencia a señalar un curso necesario, determinado, de la historia de *progreso* hacia la felicidad.

Es evidente, por tanto, la ilegitimidad señalada por la autora de algunas distinciones tajantes entre autores que se catalogan como realistas versus aquellos utópicos.⁵¹⁶ Dentro del pensamiento tradicional podemos

⁵¹⁴ Sierra, A., *Las Utopías...*, cit., p. 222.

⁵¹⁵ Ibidem, pp. 224-225.

⁵¹⁶ Ver supra, nota 478. Este debate también ha sido interesantemente planteado en la actualidad por José Luis Rebellato, autor que consideraremos más adelante en este escrito cuando entremos al tema de la *Filosofía de la Liberación latinoamericana*. Dicho autor cuestiona la crisis de las utopías frente al pensamiento realista al explorar la posibilidad de que el hablar de las mismas no sea considerado una nueva “forma de idealismo que nos aleja de los análisis de las derrotas para sumirnos en un mundo fuera de la historia.” Sostiene el autor que existe una diferencia entre las utopías totalitarias y aquellas utopías liberadoras que se transforman en “hipótesis fecunda que desafía nuestra reflexión y nuestro compromiso.” Las utopías totalitarias, concluye el autor,

encontrar a reconocidos autores, supuestamente realistas, que parten de ideas del *deber ser* ideales o trascendentales del ser humano, y a otros que postulan en su pensamiento una visión de la historia como progresiva, dirigida inevitablemente a un final de felicidad, justicia, o algún estado de cosas positivo. Más aún, en ninguno de estos sentidos Castoriadis puede ser calificado como un autor utópico. Como expusieramos en el Capítulo I, nuestro autor rechaza aquellos modelos que parten de ideas abstractas de la sociedad y del humano, siendo para él indispensable partir de la realidad social del ser humano sin perder de vista su totalidad.⁵¹⁷ Recurre, pues, a la antropología y la psicología para comprender la naturaleza humana desde una perspectiva científica no determinista, y en definitiva más cercana a la realidad.

Incluso, es evidente la similitud del planteamiento de Angela Sierra con la crítica que hace Castoriadis al determinismo histórico de muchos de los autores de la modernidad, incluyendo a Marx: ⁵¹⁸

“Una «concepción materialista de la historia» se establece, una concepción que pretende explicar la estructura y el funcionamiento de cada sociedad a partir del estado de la técnica y el paso de una sociedad a otra por la evolución de esta misma técnica. Se postula así un conocimiento acabado de derecho, adquirido en su principio, de toda la historia transcurrida, que revelaría por todas partes, «en último análisis», la acción de las mismas leyes objetivas. Los hombres no hacen, pues, su historia más que los planetas «hacen» sus revoluciones y, en realidad, son hechos por

pueden producir la misma ceguera que la racionalidad liberar al ocultar “la riqueza de búsquedas, anhelos, esperanzas encerradas en ese mundo subterráneo que atraviesa nuestro continente.” De esta forma, el autor desenmascara el conflicto entre realismo y utopía, demostrando que el conflicto relevante es entre aquellas utopías totalitarias (que surten el mismo efecto que la racionalidad liberal) versus las utopías liberadoras. REBELLATO, J. L., *La Encrucijada de la Ética: Neoliberalismo, Conflicto Norte-Sur, Liberación, Nordan Comunidad*, 3ra Edición, Montevideo, 2008, pp. 192-193.

⁵¹⁷ Ver discusión en el Capítulo I, *supra*, pp. 10-11.

⁵¹⁸ *Ibidem*, *supra*, pp. 68-69.

ellas; mas bien los dos son «hechos» por algo distinto – una Dialéctica de la historia que produce las formas de sociedad y su superación necesaria, garantiza su movimiento progresivo ascendente y el paso final, a través de una larga alienación, de la humanidad al comunismo.”⁵¹⁹

La inevitable marcha de la Historia al comunismo y el nacimiento del “hombre nuevo” en la teoría marxista tiene los mismos visos utópicos de la teoría de Kant según lo señalado por Angela Sierra. A pesar de esas características utópicas en su pensamiento, no se ha dejado de apreciar ni estudiar la obra de estos dos importantes autores. Esto nos lleva a entender que no hay escisión tajante entre teoría de la sociedad y la utopía, y que el rechazo a la última no está muy bien fundamentado.

En acuerdo con los señalamientos de Angela Sierra, autores como Krishan Kumar apuntan a que toda teoría social, al nacer en el mundo de la perfección teórica, es utópica:⁵²⁰

“De la misma manera que un artista inventa mundos imaginarios, los teóricos sociales inventan estados puros de la sociedad. [...]”

Toda la teoría social es utópica; la teoría social utópica lo es aun en mayor grado. [...] Los funcionalistas sueñan con estados atemporales de equilibrio y armonía; los marxistas sueñan con una revolución que anunciará una era de emancipación humana total. Esa dimensión utópica de la teoría social tampoco es verdadera sólo para estos famosos modelos en competencia sobre el hombre y la sociedad. Incluso en el nivel más modesto de los conceptos sociales – familia, clase, estado, ideología, rol – estamos en el reino de la perfección teórica. Los principios de la organización social están formulados de manera tal que aun teniendo

⁵¹⁹ CASTORIADIS, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, cit., pp. 105-106.

⁵²⁰ KUMAR, K., “El Pensamiento Utopico y la práctica comunitaria: Robert Owen y las comunades owenianas.”, *Politica y Sociedad*, Num. 11 (1992), Madrid, pp. 123-143.

algún tipo de referencia empírica, apuntan hacia un estado de ser ideal; [...]"⁵²¹

Y para el autor este hecho de la teoría social como utópica no se presenta como crítica, sino como explicación de que no existe nada malo o extraño en que sea así.⁵²² Es un contrasentido, por tanto, descartar teoría social por utópica ya que podríamos quedarnos sin pensamiento social alguno. De forma similar, Wilbert Moore postuló en contra del rechazo a la utopía cuando presidía el American Sociological Association en un discurso ante su plantilla, en el cual busca motivar a los sociólogos a ver la utilidad de la utopía como forma de pensamiento motivador de la acción humana, pues el cambio social depende precisamente de la voluntad de accionar hacia una dirección específica.⁵²³ Se podría ver entonces que ahí mismo reside el valor de la teoría social utópica, en presentar ideales que nos ayuden a identificar hacia dónde orientar la práctica.

Por otro lado, sobre los modelos tradicionales de utopía, su rechazo se ha debido grandemente a la asociación de los mismos con modelos de regímenes autoritarios. Miguel A. Ramiro explica cómo se ha convertido en postura mayoritaria aquella que las rechaza, haciendo equivalentes el pensamiento utópico y la tiranía. Se sostiene que "la consecución de la sociedad ideal irremediablemente supone instaurar un gobierno tiránico."⁵²⁴ Luego de presentar el pensamiento liberal que ha impulsado dicha postura y reconocer la advertencia vertida ante el peligro que un excesivo racionalismo puede tener en la política, Ramiro procede a explicar cómo el problema

⁵²¹ Ibidem, pp. 123, 124-125.

⁵²² Ibidem, p. 126.

⁵²³ MOORE, W. E., "The Utility of Utopias...", cit.

⁵²⁴ RAMIRO AVILÉS, M.A., "Utopía y Tiranía", *Papeles el tiempo de los derechos*, Huri-Age, Num. 7, 2010, p. 1. También ver RAMIRO AVILÉS, M.A., *Utopía y Derecho: El sistema jurídico en las sociedades ideales*, Marcial Pons, Madrid, 2002, p. 29.

utopía/tiranía se soluciona al saber diferenciar entre los distintos modelos de sociedad ideal. Los modelos de sociedad ideal, concluye, que mantienen una visión positiva del Estado y del Derecho, lo hacen precisamente como antídoto a la tiranía. Por tanto los modelos sociales utópicos no deben ser rechazados a priori simple y llanamente como tiránicos.

Sin embargo, aún hecha esta defensa a los modelos sociales utópicos o con visos utópicos, volvemos a recalcar que el pensamiento de Castoriadis precisamente critica y se aleja del excesivo racionalismo y determinismo que marca la teoría utópica tradicional y mucha de la teoría social.⁵²⁵ Además de las críticas a Marx y su materialismo histórico, vimos en los capítulos anteriores su distanciamiento del pensamiento de Rousseau debido a su concepción metafísica del individuo y, por tanto, de una *voluntad general* transcendental.⁵²⁶ También vimos las críticas hechas a Weber, con su pretensión de encontrar un mecanismo que promueva la competencia y el buen gobierno (democracia como mercado), amparado en un entendimiento de lo social determinado por la *racionalidad instrumental* y su inevitable rumbo hacia el mando de los mejores.⁵²⁷ Más aún, en autores como Nozick y Hayek, esta racionalidad instrumental se convierte en “*metafísica antropológica*” llena de ficción.⁵²⁸ Incluso, y como abundaremos posteriormente, el autor se distancia de posiciones como la de Habermas, teórico crítico que defiende una democracia procedimentalista, asumiendo para esto que las instituciones y los individuos funcionarán automáticamente

⁵²⁵ Fernando Golvano, por ejemplo, nos indica que Castoriadis precisamente disuelve el mistificado horizonte utópico de la teoría tradicional para aceptar el futuro como un despliegue siempre imprevisible. GOLVANO, F., “Cornelius Castoriadis...”, cit., p. 75.

⁵²⁶ Ver Capítulo I, supra, p. 63.

⁵²⁷ Ibidem, p. 91.

⁵²⁸ Ibidem, p. 94.

bajo su modelo.⁵²⁹ A todos estos autores Castoriadis les reclama querer racionalizar la realidad histórico-social y depender de concepciones deterministas e irreales de lo histórico social. Lo irreal no es querer promover una visión ideal de la vida colectiva, sino pretender solucionar definitivamente el conflicto social con el uso de formas ideales y determinadas del deber ser.

Por el contrario, y a pesar de a veces parecer ante algunos como fantástica, la teoría de democracia directa de Castoriadis busca reflejar la realidad histórico-social en toda su complejidad.⁵³⁰ Como delineáramos en el Capítulo II, su pensamiento evoluciona primeramente desde la práctica (activo políticamente desde los 15 años), con su patente rechazo a toda forma de dominio social, incluyendo la teórica, lo que lo aleja paulatinamente de toda teoría determinista, incluso aquella proveniente de la izquierda política. Esto lo lleva en el 1964 a emprender una reconstrucción teórica que lo llevará a revisar la propia concepción de teoría como proceso de constante creación, y que a su vez acompañe la creación de nuevas formas de existencia social. Esta nueva dirección de búsqueda filosófica fuerza su retiro al estudio y la investigación para buscar un verdadero entendimiento de lo histórico-social que permita visualizar los caminos del proyecto de sociedad autónoma. En este proceso, lejos de buscar soluciones milagrosas o definitivas, Castoriadis confronta cara a cara la indeterminación de lo histórico social, desarrollando sus propuestas con lucidez.

⁵²⁹ Ver nuestras primeras reflexiones sobre este debate en el Capítulo II. Ibidem, p. 95.

⁵³⁰ Aquí, diferimos de la apreciación de Claude Lefort al indicar que Castoriadis pretende la existencia de una sociedad sin conflicto, sin luchas de poder. MOLINA, Esteban, "Claude Lefort: a Propósito de Cornelius Castoriadis", en *CLAVES de Razón Práctica*, Num. 131, 2002, pp. 56-61, p. 60. Como veremos más adelante, lo que pretende Castoriadis es que las relaciones de instancias conflictivas se lleven a cabo de manera distinta, en formas que promuevan la autonomía.

Puede ser difícil para muchos confrontar la indeterminación de lo histórico social, y a su vez visualizar que podamos llegar a ser sociedad autoinstituyente, donde se descentralice completamente la “dirección” de los asuntos sociales. De esta forma, lo aparentemente difícil del proyecto de autonomía y sus implicaciones, detona los señalamientos de utopía que se hacen al pensamiento de Castoriadis. En definitiva, la utopía de Castoriadis podría verse como esa insistencia de promover el cambio social hacia la autonomía como ideal social. Sin embargo, como hemos establecido, al estudiar la obra del autor podemos ver que él no tiene como objetivo brindar soluciones definitivas a los problemas humanos, ni apuntar el camino de la felicidad:

“La principal lección que podemos obtener de la experiencia del siglo pasado, del destino del marxismo, de la evolución del movimiento obrero –que por lo demás en modo alguno es original – es la de que la historia representa una esfera de riesgos y de tragedias. La gente tiene la ilusión de poder salirse de ella y lo expresa mediante esta exigencia: preséntenme ustedes un sistema institucional que garantice que nunca dará malos resultados; demuéstrenme que una revolución no degenerará nunca o que tal movimiento no será nunca aprovechado por el régimen existente. Pero formular semejante exigencia equivale a permanecer en la mistificación más completa.”⁵³¹

“Sobre la cuestión de la política, muy firmemente quiero decir que es falsa la idea de que el objeto de la política sería la reducción de la miseria y finalmente la felicidad. Incluso es una idea –y que Rorty me disculpe – muy peligrosa. [...] esto depende de la esfera privada, íntima, y es perfectamente ilegítimo tratado en el agorá –la esfera público-privada-, y menos aun en la ekklesía, la esfera pública-pública. Sería una posición perfectamente

⁵³¹ CASTORIADIS, C., “Una interrogación sin fin”, cit., p. 84.

totalitaria. [...] El objeto de la política no es la felicidad, el objeto de la política es la libertad.”⁵³²

Su propuesta de trabajar por la autoinstitución explícita de la sociedad no implica querer perfeccionar al mundo, sino elucidar formas en que el mundo sepa cambiarse, “como lo ha hecho dos o tres veces.”⁵³³ Es un proyecto posible, enfatiza, no utópico en el sentido tradicional de la palabra.

“La utopía es algo que no tiene lugar y que no puede tenerlo. Lo que yo llamo proyecto revolucionario, el proyecto de autonomía individual y colectiva (ambos son inseparables) no es una utopía sino un proyecto histórico-social que puede realizarse, nada muestra que sea imposible. Su realización no depende más que de la actividad lúcida de los individuos y de los pueblos, de su comprensión, de su voluntad, de su imaginación.”⁵³⁴

Como ya dijimos, puede que sea un proyecto difícil; pero siendo que vivimos en lo histórico-social, y comprendemos pues que no consiste en un sistema de condiciones absolutas o determinadas, no se puede catalogar como imposible. Viendo por tanto, que no se trata de una utopía en sentido tradicional y, como señaláramos anteriormente, que aún la teoría social con ciertos visos de pensamiento utópico es necesariamente teoría, es definitivamente injustificado su desuso o falta de estudio bajo estos argumentos.

C. Falta de fundamento normativo en Castoriadis.

Hemos visto que la teoría de Castoriadis se destaca por su forma de reconocerse como social y ser lúcida sobre sí misma. Se presenta como teoría crítica, como indica Tani sobre Adorno, Horkheimer y Marcuse, al

⁵³² CASTORIADIS, C., “Respuesta a Richard Rorty”, cit., p. 111.

⁵³³ CASTORIADIS, C., “Reflexiones sobre el Desarrollo y la Racionalidad”, cit.

⁵³⁴ CASTORIADIS, C., “Una sociedad a la deriva”, cit., p. 19.

apelar “al poder crítico de una razón que se resiste a ser instrumentalizada, homogeneizada y fosilizada en el informe estratégico o en el mero cálculo”.⁵³⁵ Como vimos anteriormente, el resistirse a ser instrumentalizada o fosilizada implica para Castoriadis alejarse del determinismo, lo que a su vez resulta en que su teoría carezca de una fundación normativa que trascienda lo social. Esta carencia perturba a académicos y teóricos, como lo es Habermas, los cuales terminan sin ver el valor de su cuidadoso estudio.⁵³⁶ Otras críticas, como las de Nassif, Arribas y Honneth, también están relacionadas a esta *falta de fundación normativa más allá de lo social*. Como veremos en la siguiente discusión, se percibe en la crítica de estos autores la inseguridad que les causa el no tener una explicación definitiva, fuera del caos de lo social, que garantice el cumplimiento de sus propuestas.

El debate entre Habermas y Castoriadis es interesante porque ilustra, además de la existencia de teóricos críticos con línea determinista, el arraigo que tiene el pensamiento tradicional hasta en los círculos académicos de vanguardia. Como explicáramos brevemente en el Capítulo I, Habermas propone una democracia deliberativa basada en los procedimientos, de la cual Castoriadis cuestiona su posibilidad real.⁵³⁷ La teoría de la comunicación intersubjetiva que propone Habermas como condición objetiva para la democracia deliberativa, no solamente deja a un lado las condiciones

⁵³⁵ TANI, R., CARRANCIO, B., et. al., *Teoría, Práctica y Praxis en la Obra de José Luis Rebellato*, Ediciones Ideas, Montevideo, 2004, p. 42.

⁵³⁶ Cfr. BERNSTEIN, J.M., “Praxis and Aporia...”, cit., p. 112. Cfr. Joel Whitebook comienza su ensayo cuestionando la fuerte crítica de Habermas a Castoriadis, la cual indica el autor refleja un análisis somero y superficial de parte de dicho autor a la teoría de Castoriadis. Esto refuerza nuestro argumento que, a falta de una fundación normativa, estudiosos se apresuran a descartar el pensamiento de Castoriadis. WHITEBOOK, J., “Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious”, en PASSERIN D'ENTRÈVES, M., BENHABIB, S., (eds.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*, Studies in Contemporary German Social Thought, MIT Press, Cambridge, 1997, pp. 172-193.

⁵³⁷ Ver Capítulo I, supra, p. 88.

subjetivas necesarias para alcanzar acuerdos bajo condiciones no coactivas,⁵³⁸ sino que es un intento de proveer una teoría social que sea capaz de guiar la praxis social y evitar los errores humanos:⁵³⁹

“Mirando el proyecto de Habermas desde la perspectiva del imaginario social, su propuesta se devela como un intento de inmunizar la razón de las fatalidades de la historia, de la indeterminación y falta de fundamento que componen la historia y no un despliegue anónimo de una lógica del desarrollo, que en sí misma reprime la creación humana e intenta ofrecer a la razón un estatus seguro ante los reclamos de la praxis.”⁵⁴⁰

Buscando así seguridad, la teoría de Habermas se convierte en otro intento de inmunizarnos de equivocaciones y, por tanto, de determinar lo socio-histórico de forma similar a que lo ha hecho el pensamiento tradicional.

Profundizando un poco más en el debate entre Habermas y Castoriadis vemos, como indica Joel Whitebook, que el esfuerzo del primero por sobrepasar el aislamiento del inconsciente del individuo a través del lenguaje como mediador entre individuo y sociedad, presupone que el inconsciente como tal esté construido lingüísticamente.⁵⁴¹ Esto difiere completamente de la concepción de Castoriadis del inconsciente el cual tiene un modo de ser que se aleja de la lógica conjuntista-identitaria del lenguaje, siendo en sí una multiplicidad inconsistente (magma) de representaciones, afectos y deseos.⁵⁴² El interesante argumento de Whitebook cuando denuncia la falta de Habermas de no explorar la dimensión privada de la realidad subjetiva individual, revela nuevamente la inclinación del

⁵³⁸ TANI, R., *Teoría, Práctica y Praxis...*, cit., p. 43.

⁵³⁹ BERNSTEIN, J.M., “Praxis and Aporia...”, cit., p. 112.

⁵⁴⁰ Ibidem. Traducción nuestra.

⁵⁴¹ WHITEBOOK, J., “Intersubjectivity...”, cit., p.185.

⁵⁴² CASTORIADIS, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, cit., pp. 441-442, y 456-460. También ver la clara explicación de FRANCO, Y., *Magma*, cit., p.118.

mencionado autor de determinar la realidad social sin comprender profundamente su forma de ser:

“Habermas está en lo correcto al argumentar que el «lenguaje funciona como una especie de transformador» que inserta al individuo en el mundo social intersubjetivo. Pero eso no ocurre sin un residuo de *en-simismamiento* privado – sin el cual todos nosotros seríamos clones pre-coordinados – y es dicho residuo que no aparece adecuadamente en la explicación de Habermas. [...] Como siempre, la explicación de Habermas «elimina la psicodinámica» de la situación. Mientras que Habermas puede tener razón en argumentar que Castoriadis tiende a convertir la relación entre «psique y sociedad» en un «tipo de oposición metafísica...», Habermas deja completamente sin explorar la dimensión privada de la interioridad subjetiva.”⁵⁴³

Al no entrar en la interioridad subjetiva, Habermas extiende por demás su tesis lingüística, logrando presentar un fundamento normativo para la acción social, pero simplificando la realidad de forma determinista. En contraste, al lanzarse a elucidar la psique y su relación con la sociedad, Castoriadis nada en las aguas profundas y complejas de la realidad social. Es esa complejidad en su pensamiento, que lo lleva al distanciamiento de formas, podríamos decir, más cómodas de pensamiento determinista, lo que muchas veces lleva a su incomprensión y rechazo.

Castoriadis, por tanto, al profundizar en la relación entre psique y sociedad, y presentar lo histórico-social como proceso de creación constante, enfrenta a pensadores con una temida, pero inevitable inseguridad, rechazada por todo aquel que busca, de forma definitiva, garantizar un *deber ser* de la sociedad. Éstos buscan constestar preguntas como: Si no existe un

⁵⁴³ WHITEBOOK, J., “Intersubjectivity...”, cit., p. 185-186.

fundamento, ¿cómo podemos llegar los humanos a querer la autonomía?⁵⁴⁴ En otras palabras, ¿cómo se puede desarrollar una praxis de autonomía, cuando sus significaciones son espontáneas?⁵⁴⁵ Estas dos preguntas, hechas por Habermas a Castoriadis, parten de no ver que la propuesta de autonomía de Castoriadis es un punto de partida, no un punto de llegada.⁵⁴⁶ Bien explica Cristiano:

“[...] en el momento mismo en que aceptamos argumentar, reflexionar y responder porqué, hemos asumido como incondicional un valor, el de la reflexión y la razón, que es tan instituido imaginariamente como cualquier otro y que no puede imponerse precisamente por la razón. El hecho de que estimemos concretamente la autonomía, y la elijamos frente a la heteronomía, más que la consecuencia de una reflexión filosófica es su punto de partida. En el momento en que empezamos a pensar, y lo hacemos racional y no caprichosamente, tratando de convenir y abiertos a ser convencidos, nos hemos situado ya en el proyecto de autonomía y por ende la hemos valorado”⁵⁴⁷

La autonomía es un ideal social que, una vez ESCOGIDO por un pueblo en su significación plena, puede promover la libertad, y si buscamos libertad es porque hemos ESCOGIDO quererla, no porque exista un fundamento ajeno a lo social que nos lo requiera. El humano escoge la libertad cuando experimenta cómo se siente la vida al tenerla, algo que solamente se logra mediante el ejemplo o la práctica. Porque se logra instituir imaginariamente la libertad a través de la vivencia es que tenemos la capacidad para elucidar una praxis para lograrla. Así, consideramos que Castoriadis logra subsanar la “falta normativa” en su teoría.

⁵⁴⁴ CRISTIANO, J.L., “Joas, Honneth y Habermas...”, cit., p. 10.

⁵⁴⁵ Ibidem.

⁵⁴⁶ Ibidem, p. 12.

⁵⁴⁷ Ibidem

Alex Honneth parece comprender este punto al explicar que Castoriadis busca sostener la importancia del carácter radicalmente creativo de lo humano, y el no sacrificar dicha creatividad al forzar un entendimiento mecánico del desarrollo histórico-social.⁵⁴⁸ En su ensayo *“Rescuing the Revolution with an Ontology: On Cornelius Castoriadis Social Theory”*, Honneth explica como Castoriadis sobrepasa la crítica habermasiana al *positivismo secreto* de Marx, habiéndola formulado hace más de veinte años atrás y llevándola hacia una dirección distinta:

“El punto de vista desde el cual [Castoriadis] intenta unificar su comprensión del elemento reprimido de la filosofía de la praxis de Marx no se encuentra en la estructura de la intersubjetividad, sino en la dimensión creativa de la acción social.”⁵⁴⁹

Como nos explica Honneth, Castoriadis renueva el concepto Aristotélico de *praxis* para formular una teoría de la sociedad que enfatiza la creación social y que explica cómo la dimensión creativa de la producción de significados posibilita la acción revolucionaria y la producción de un nuevo orden social. Pero no es cualquier significado el que convierte la acción en una revolucionaria, ya que para serlo tendrá que ser imaginada a través del lente de la *autonomía*.

La fuerza que toma la significación social de la *autonomía* es, en su proyección colectiva e individual, la que impulsa la acción social revolucionaria requerida para la realización de la democracia directa de Castoriadis.

⁵⁴⁸ HONNETH, A., en WRIGHT, C.W. (ed.) *The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy*, SUNY Series on Social and Political Thought, State University of New York, Albany, 1995, p. 171.

⁵⁴⁹ Ibidem, p. 172. Traducción nuestra.

“Se vuelve evidente que, en este modelo de acción, el concepto de *praxis* enriquecido normativamente se une al concepto de la fuerza de la imaginación colectiva. La *praxis* entonces parece ser una forma no abreviada de acción social en la cual los grupos sociales, desde su creatividad, proyectan nuevos mundos sociales que buscan la expansión de la autonomía, e intentan transportarlos a la realidad por medio de la revolución.”⁵⁵⁰

Por lo tanto, no se trata de una acción cualquiera, o una *praxis* vacía de contenido. Es una *praxis enriquecida normativamente* por el significado de la autonomía, o sea, una *praxis* orientada por el contenido sustantivo de dicha significación imaginaria. Más aún, como parte de círculo de creación socio-histórica, la significación imaginaria de la autonomía que, debemos repetir, enriquece normativamente la *praxis* revolucionaria, no es objetiva, ni tiene existencia fuera de lo social. Como explica Cristiano,

“Aunque la ontología de la creatividad y del magma no puedan fundamentar la opción moral por la autonomía, están ahí precisamente para mostrar que la autonomía tiene un sustento en el modo de ser de las cosas, y específicamente de las cosas humanas, de lo histórico y de lo social. [...] La ontología del magma y de lo imaginario encuentran su sentido político en el proyecto de autonomía, al que no fundan pero sí respaldan, alientan y alimentan.”⁵⁵¹

En el círculo de creación socio-histórico es dicho sentido político, el del proyecto de autonomía, el que nuestro autor propone como dirección y fuerza (el que respalda, alienta y alimenta) para impulsar una opción normativa por la libertad.

Así, aunque no exista en Castoriadis, como quisiera Habermas y otros estudiosos, una fundación objetiva y transcendental que establezca una

⁵⁵⁰ Ibidem, p. 173-174. Traducción nuestra.

⁵⁵¹ CRISTIANO, J.L., “Joas, Honneth y Habermas...”, cit., p. 9.

resultado garantizado entre la acción individual y su interacción con la sociedad, nuestro autor sí propone una dirección clara de cómo deben relacionarse el mundo ensídico con el mundo imaginario,⁵⁵² en su existencia individual y colectiva, en formas que promuevan la autonomía. Es cierto, como critica Rosa Nassif, que su teoría no presenta una comprensión científica,⁵⁵³ y no pretende hacerlo. Pero más que un retroceso o instrumento funcional para las clases dominantes,⁵⁵⁴ la ontología de la creación del imaginario de Castoriadis nos devela los polos individuales y sociales como mutuamente dependientes e inseparables, pero que no se determinan el uno al otro:

“Al conceptualizar el imaginario radical y el imaginario instituyente, Castoriadis no solo admite la existencia de una instancia individual a través de la cual la auto reflexividad permite al individuo establecer una nueva relación entre su dimensión consciente e inconsciente que le permite asumir nuevas posiciones sobre sí mismo en un momento de autonomía. También explica una instancia colectiva donde es posible la apropiación del imaginario radical por parte del poder instituyente para crear sus propias significaciones sociales y sus propias instituciones.”⁵⁵⁵

Así, planteando el criterio de autonomía como norte, se esbozan los parámetros de la relación individuo y sociedad sobre la cual construir “densidad sociológica”, atendiendo la crítica de autores como Joas y

⁵⁵² El término ensídico se refiere a esa parte de nuestro mundo que está determinada, que obedece a una lógica formal definida (lógica conjuntista-identitaria) ya sea del lenguaje, la matemática, la biología, etc. Es lo ensídico, con su lógica conjuntista-identitaria, lo que nos permite organizar, realizar operaciones de distinción, elección, conteo, etc., o sea, nos permite el hacer/representar social. Ver FRANCO, Y., *Magma*, cit., p. 179.

⁵⁵³ NASSIF, R., “Sobre el «imaginario social»”, cit.

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵⁵ TOVAR, M., “Desarrollos Post-Estructuralistas en la Teoría Antropológica Norteamericana: Una Visión Crítica de la Filosofía de Cornelius Castoriadis”, *THÉMATA: Revista de Filosofía*, Num. 39, 2007, p. 571.

Habermas que no ven claramente la posible relación entre la polos individuales y colectivos de su teoría.⁵⁵⁶ Dicha “densidad sociológica” se va construyendo mediante el estudio de su modelo, realizado en el capítulo II, y la aplicación de sus ideas a realidades distintas, como se hará en el capítulo IV. La teoría crítica de Castoriadis no brinda un fundamento normativo científico, pero provee una base conceptual apropiada para entender la complejidad de lo histórico social y que brinda dirección a nuestra búsqueda la libertad individual y colectiva como ideal social.

Como señala el propio Castoriadis, los que se intimidan por la falta de una teoría absoluta y totalmente acabada pertenecen a uno de dos bandos; 1) los que aun dándose cuenta de que no existe certeza absoluta en la teoría, la abrazan como quiera pensando que sin ella no es posible el movimiento revolucionario, y 2) los que concluyen que al no poder haber teoría total, asumen tener que abandonar por completo el proyecto revolucionario para no impulsar una transformación a ciegas.⁵⁵⁷ Sin embargo, como indica nuestro autor, ambos postulan implícitamente lo mismo: “sin teoría total, no puede haber acción consciente.”⁵⁵⁸ Pero el hecho de que no exista una teoría total, un principio incondicional, un fundamento normativo estipulado a

⁵⁵⁶ CRISTIANO, J.L., “Joas, Honneth y Habermas frente al Proyecto de Autonomía”, cit., p. 14. Cfr. RODRIGUEZ, José, “La producción de la subjetividad en los tiempos del neoliberalismo: hacia un imaginario con capacidad de transformación social”, *Cuadernos de Relaciones Laborales*, Vol. 21, Num. 1, 2003, pp. 89-105, quien analiza a nuestro autor para reivindicar la teoría del imaginario social, su dimensión instituyente para la subjetividad humana y para la vida social, siendo coyuntural en esta relación transformada entre intención consciente y representación inconsciente el aspecto reflexivo de auto-crítica:

“La relación entre lo imaginario y la actividad social está unida por la aptitud de los seres humanos para ejercer una reflexión crítica sobre las fuentes profundas de su actividad de representación, su sexualidad, sus necesidades y sentimiento. [...] Frente a la dispersión y la fragmentación de la subjetividad posmoderna aparece una reivindicación del carácter instituyente de lo imaginario y una apuesta política...” Ibidem, pp. 102-103.

⁵⁵⁷ CASTORIADIS, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, cit., pp.113-114.

⁵⁵⁸ Ibidem.

priori, no niega la posibilidad de la autonomía, y por tanto del proyecto revolucionario, sino que nos reta a pensar estas instituciones dentro del marco socio-histórico, o sea, como las mismas se realizan en el constante fluir creador entre individuo y sociedad.⁵⁵⁹ Castoriadis debe ser estudiado y reconocido por asumir ese reto, y nos brinda en su obra unas herramientas importantes para la comprensión del *hacer* humano y el proyecto revolucionario. La discusión y crítica a su teoría debe partir, como indicara Whitebook, de un estudio cabal de la misma, y luego de comprendido los postulados del autor sobre la autonomía y su efecto en la relación entre el imaginario individual y social, entonces esgrimir argumentos sobre sus limitaciones o dificultades.

D. Individualismo en Castoriadis

Entrar a considerar cabalmente la teoría de Castoriadis sobre la relación entre individuo y sociedad, implica navegar en las aguas profundas de su pensamiento sobre el círculo de creación sociohistórica. Esta difícil parte de sus escritos, en las que el autor explora la constitución del individuo social como función principal de la institución de la sociedad, la composición de la mónada psíquica y la socialización del individuo a través de su ruptura y las fases triádica y edípica,⁵⁶⁰ representa el resultado de su estudio de la

⁵⁵⁹ Ver discusión sobre la autonomía de BERNSTEIN, J.M., “Praxis and Aporia...”, cit., p. 119.

⁵⁶⁰ CASTORIADIS, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, pp. 469-494. También ver FRANCO, Y., *Magma*, cit., pp. 127-135, 161-182. En las páginas citadas Yago Franco explica en detalle que, para Castoriadis, la psique del humano tiene tres estratos, siendo el primero su núcleo: la *mónada psíquica*. En ella, “la psique se autorrepresenta, no establece ninguna diferenciación entre ella y el mundo, entre representación y percepción.” Ibidem, p. 180. El proceso de socialización fuerza la ruptura de la mónada, y la lleva a la *fase triádica*, en la cual existen tres elementos: el *infans*, la madre y el pecho. Entre otras cosas, en dicha fase se produce la diferenciación de las representaciones, los deseos y los afectos. Luego se pasa a la *fase edípica*

teoría psicoanalítica y teoría lingüística que llevó a cabo nuestro autor a partir del 1965, en su búsqueda de romper con la lógica tradicional y ofrecer una explicación más completa de lo social.⁵⁶¹ La complicación de su pensamiento, sin embargo, definitivamente no impide su estudio ponderado y comprensión.

Ya luego de un estudio ponderado de la obra de nuestro autor, se han desarrollado críticas importantes a su pensamiento, entre las que se encuentran señalamientos sobre su persistente individualismo. Dicho individualismo representa un problema para el pensamiento de Castoriadis si resulta excluyente de comprensiones o teorías colectivistas de la sociedad. Por esto, queremos ir más allá de críticas como las de Rosa Nassif, quien acusa a Castoriadis de absolutizar al individuo y exaltar “al individualismo en desmedro de lo colectivo”, sin reflejar una comprensión básica de sus ideas. Nos ocuparemos más bien de atender las críticas de aquellos que, al estudiar su obra, no ven una relación adecuada entre el imaginario radical individual y el colectivo.

Nos referimos, además de Whitebook, a las ya mencionadas críticas de Joas y Habermas en cuanto a la relación subjetivismo individual y autonomía colectiva en Castoriadis, y a la crítica de Sonia Arribas sobre la definición de lo imaginario como algo puramente indeterminado.⁵⁶² Consideramos que

(donde el *yo* es creado y se establece la diferencia entre el *yo* y su narcisismo, y se crea el *superyó*), hasta llegar al individuo socializado.

⁵⁶¹ Cfr. SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., “Percepción intelectual de un proceso histórico: Apuntes para una biografía intelectual”, *Revista ANTHROPOS: Huellas del Conocimiento*, Num. 198, 2003, pp. 18-24, quien nos describe en detalle esta nueva y última fase de la trayectoria intelectual de Castoriadis.

⁵⁶² CRISTIANO, J.L., “Joas, Honneth y Habermas..”, cit. ARRIBAS, S., “Cornelius Castoriadis y lo Imaginario Político”, *Foro Interno*, No. 8, 2008, pp. 105-132. También nos interesa la preocupación de SAVATER, F., “¿Por dónde pasa hoy la fidelidad...”, cit., p.100, al analizar como pesimista los postulados de Castoriadis en sus últimos años quien, según el mencionado autor, se concentra en la privatización y conformismo como decadencia del individuo y no como la transformación de las relaciones colectivas.

estas inquietudes giran en torno a una percepción por los autores de la existencia de un carácter individualista en el pensamiento de nuestro autor. En otras palabras, lo que intentamos aclarar en esta sección es si el pensamiento de Castoriadis de hecho mantiene dicho carácter individualista y si admite o no como posible la existencia de la autonomía en una sociedad de cultura colectivista debido, precisamente, a la forma en que nuestro autor describe la relación entre individuo y sociedad.

Joel Whitebook presenta una de las críticas más elaboradas de Castoriadis cuando argumenta que es limitada su concepción sobre la relación entre individuo y sociedad. Como mencionáramos anteriormente, Whitebook profundiza en el pensamiento de nuestro autor, y critica a quienes, como Habermas, descartan su pensamiento sin parecer haberle estudiado cuidadosamente. Sin embargo, Whitebook también señala que, al igual que Habermas, Castoriadis tampoco teoriza adecuadamente al abstenerse de examinar la forma en que la psique del individuo está *predestinada* a la socialización.⁵⁶³

“El problema de Castoriadis es precisamente lo opuesto al de Habermas. Debido a que se niega a teorizar adecuadamente la manera en que la psique se presta a la socialización, no puede ultimadamente ofrecer el momento de identidad en la mediación entre psique y sociedad. [...] siempre que se abstenga completamente de examinar la predestinación de la psique para la socialización, la concordancia entre psique y sociedad no descansa en otra cosa que en un «accidente de la suerte».”⁵⁶⁴

Entonces, según Whitebook, al dejar sin definir el momento en que psique y sociedad se identifican, Castoriadis se acerca más a Kant de lo que le gustaría

⁵⁶³ WHITEBOOK, J., “Intersubjectivity...”, cit., p. 187.

⁵⁶⁴ Ibidem.

admitir. Para el citado autor, Castoriadis se esfuerza por mantener el carácter radical del inconsciente de Freud, para a su vez mantener la radicalidad de su concepción del magma (y la imaginación radical) como algo totalmente independiente, no “predeterminado por la naturaleza”.⁵⁶⁵

Debido a esta supuesta independencia total de lo imaginario radical en Castoriadis, Sonia Arribas también considera problemática la forma en que nuestro autor postula la relación entre la lógica ensídica (conjuntista-identitaria) y lo imaginario, favoreciendo al último:

“El problema con la lógica ensídica es que, según Castoriadis, no contentándose con ser la directriz de las disciplinas formalizadas y las ciencias aplicadas, acaba invadiendo el resto de la vida al olvidar su carácter subsidiario con respecto al imaginario. [...] La lógica ensídica elimina del conocimiento teórico y práctico el tiempo imaginario y la historicidad, es decir, el hecho de que las significaciones estén siempre en devenir y no puedan en ningún caso derivarse de otras significaciones. Además, consigue retratarse a sí misma como la única fuente de racionalidad para poder descalificar, en tanto que irracional, la indeterminación característica de la creación.”⁵⁶⁶

Le preocupa pues, a la autora, esta división tajante que ella percibe en Castoriadis entre lo ensídico y lo imaginario que, según ella, reproduce a un vulgar Nietzsche, y que reduce a las leyes universales y científicas a simples resultados del imaginario o productos de la creatividad humana, convirtiéndose todo en una fantasía radical, un fantasma, y traicionando la idea del lenguaje como práctica social.⁵⁶⁷ Por lo tanto, se problematiza nuevamente la insistencia en la radicalidad del magma y la imaginación como separación estricta de lo social, lo cual se puede percibir como remanencia

⁵⁶⁵ Ibidem, pp. 188-189.

⁵⁶⁶ ARRIBAS, S., “Cornelius Castoriadis...”, cit., p. 113.

⁵⁶⁷ Ibidem, pp. 114-117.

en Castoriadis de aquella idea de la posible existencia individual e independiente de todo agente extracorpóreo.

De manera similar, las críticas de Joas, Honneth y Habermas problematizan lo que perciben como una relación problemática en Castoriadis entre lo individual y lo social. Joas, por su parte, cuestiona a Castoriadis el *por dónde empezar* a trabajar con las autonomías individual y colectiva si ambas se implican constantemente en el imaginario radical, individual y magmático.⁵⁶⁸ Honneth, de otro lado, critica el carácter metafórico del *magma*, que se convierte en “cosmología metafísica” que busca fundamentar una práctica política.⁵⁶⁹ Por otro lado, Habermas sostiene que Castoriadis “carece de una teoría de la intersubjetividad capaz de tematizar la producción del consenso normativo” al postular una “suerte de polaridad entre la mónada privada y el todo social como cosmos de sentido”.⁵⁷⁰ Sin entrar en la elaborada e interesantísima discusión de Cristiano sobre éstas y otras críticas a Castoriadis por estos autores, nos limitaremos a señalar que las aquí mencionadas vuelven a presentar el carácter coyuntural de la comprensión de la relación circular entre el imaginario/autonomía individual y colectivo/a. Regresamos a la discusión de Whitebook, ya que ayuda a desenmarañar el tema que nos ocupa. Primero, es cierto como indica Whitebook que Castoriadis no identifica el momento o lugar definitivo en el cual el humano, como “ser psíquico” y disfuncional, es socializado. En su Seminario del 26 de noviembre de 1986, Castoriadis le explica a sus estudiantes:

⁵⁶⁸ CRISTIANO, J.L., “Joas, Honneth, y Habermas...” cit., p. 4.

⁵⁶⁹ Ibidem, p. 6-7. Cfr. HONNETH, A., “Rescuing the Revolution with an Ontology”, en *Thesis Eleven*, Num. 14, 1986, pag. 77.

⁵⁷⁰ Ibidem, p. 10.

“Disfuncionalización de la psique humana, predominio de la imaginación. Si la historia del ser humano se hubiese detenido ahí, en este crecimiento monstruoso y desreglado de la imaginación singular, la humanidad habría desaparecido muy rápidamente por su ineptitud para la vida. [...] Los humanos, o más bien los humanoides disfuncionalizados, habrían tomado constantemente sus deseos por realidades, se habrían creído siempre todopoderosos, se habrían exterminado recíprocamente sin ningún límite, ni regla, etcétera. Quítate de mi camino, sin límite. Pero interviene otro factor: la institución de la sociedad. ¿Cuándo? ¿Dónde? No se sabe. [...] En todo caso está ahí, desde el primer momento de la vida del recién nacido.”⁵⁷¹

Nuestro autor reconoce la importancia de la socialización, pues la existencia humana sería imposible si predominara absolutamente el imaginario individual, pero no identifica el momento preciso o el lugar específico en el cual ocurre, pues *no se sabe*. El no saber dicho momento o lugar, sin embargo, no impide comprender la existencia y la importancia de la socialización, como parece temer Whitebook.

Segundo, también como explica Whitebook, es cierto que con su utilización de la teoría psicoanalítica de Freud y también de las ideas de Lacán, Castoriadis explica la autonomía del individuo desde la perspectiva del conflicto entre el subconsciente *ajeno* y el Yo.

“Tengo que tomar el lugar del Ello – lo cual no puede significar ni la supresión de las pulsiones, ni la eliminación o la reabsorción del inconsciente. Se trata de tomar su lugar en tanto que *instancia de decisión*. La autonomía sería dominio consciente sobre el inconsciente. [...] ¿En qué sentido puede decirse que la regulación por el inconsciente es ley de otro? ¿De qué otro se trata? De otro literalmente, no de «otro Yo» desconocido, sino de otro *en mí*.”⁵⁷²

⁵⁷¹ CASTORIADIS, C., *Sujeto y Verdad en el Mundo Histórico Social: Seminarios 1986-1987, La Creación Humana I*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004, pp. 21-22.

⁵⁷² CASTORIADIS, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, cit., pp. 161-162.

De esta forma, persiste en el autor el énfasis en el conflicto individual entre el Ello y el Yo como *situación activa* en la cual se desarrolla el propio discurso y se debate la capacidad de autonomía individual como dominio consciente sobre el inconsciente.⁵⁷³ Consideramos que, como indica Cristiano, puede comprenderse que Castoriadis desarrolle mucho más su argumentación en cuanto a la autonomía individual que la colectiva, ya que “la misma tiene una historia mucho más larga de discusión y una tradición concreta, el psicoanálisis, en que afirmarse.”⁵⁷⁴ La autonomía colectiva, sin embargo, no ha sido igualmente desarrollada en el pensamiento occidental debido a la propia imposibilidad de dicho pensamiento de entender lo social.⁵⁷⁵ Aunque el autor precisa que la autonomía no exige la eliminación del discurso del Otro, sino establecer una relación diferente con dicho discurso en la cual se trabaja con sus contenidos (conectados en definitiva con los contenidos sociales),⁵⁷⁶ la autonomía parecería considerarse aquí como algo que se desenvuelve en primera instancia dentro del reino individual.

Sin embargo, si consideramos cuidadosamente el tema de los contenidos en Castoriadis, podemos distinguir la circularidad (el ya descrito círculo de creación socio-histórica) que aclara su pensamiento sobre la socialización y que Whitebook y los otros críticos mencionados parecen no reconocer. Como mencionamos, el sujeto trabaja el discurso propio sobre un objeto (riquezas del contenido en el discurso del Otro – el inconsciente), pero lo hace con intencionalidad. Esta intencionalidad es la que trae al sujeto al mundo real (social) ya que le lleva a dirigir su mirada o pensamiento hacia

⁵⁷³ Ibidem, p. 165.

⁵⁷⁴ CRISTIANO, J.L., “Joas, Honneth, y Habermas...”, cit., p. 5.

⁵⁷⁵ Ibidem.

⁵⁷⁶ Ibidem, p. 166.

otro contenido que posibilita su propia actividad y que se obtiene a través del *cuerpo*.⁵⁷⁷ El *cuerpo* (material y metafórico) se convierte así en punto de conexión, pues permite al sujeto participar en el mundo. No existe, indica Castoriadis, total libertad del sujeto (como postula la filosofía tradicional con el individuo/sustancia) ya que la participación del sujeto en el mundo es lo que le permite obtener el contenido que a su vez utiliza para reorganizar el Ello (el Yo de la autonomía individual).⁵⁷⁸ Por esto puede concluir que la propia verdad, la del sujeto individual, “siempre es participación en una verdad que lo supera, que crea raíces y que lo arraiga finalmente en la sociedad y en la historia, incluso en el momento en que el sujeto realiza su autonomía.”⁵⁷⁹ No es, por lo tanto, una individualidad absoluta, ni siquiera en el momento de formarse como sujeto autónomo.

Sin embargo, comprendiendo ya la circularidad del planteamiento de Castoriadis sobre la socialización, y la forma como el magma de significaciones imaginarias sirve como receptor y proveedor de infinidad de posibles representaciones procesables a través del *cuerpo*, no encontramos imperativo, como lo hace Whitebook, proponer una predeterminación natural al lenguaje como indispensable.⁵⁸⁰ El *cuerpo* humano tiene, y siempre ha tenido, formas diversas de recibir y transmitir información e interactuar con el mundo, tanto interior como exterior. De hecho, Castoriadis se niega a caer ante la necesidad imperiosa de algunos teóricos de determinar el momento o punto preciso en que el Yo se conecta con lo demás, o viceversa, el momento en que el Yo se distingue o se individualiza totalmente de la sociedad. Por esto, a pesar de reconocer la existencia de la

⁵⁷⁷ Ibidem, pp. 166-167.

⁵⁷⁸ Ibidem, p. 169.

⁵⁷⁹ Ibidem.

⁵⁸⁰ WHITEBOOK, J., “Intersubjectivity...”, pp. 188-189.

imaginación radical individual, nuestro autor puede conceptualizar la existencia humana como un proceso de participación constante en la socialización. Como explica Bernstein,

“La ontología social de Castoriadis es una ontología *aporética*; presenta el ser de lo histórico-social ni como acción ni como producto, ni como instituyente o instituido, sino como el pasaje continuo de uno al otro sin descanso o resolución. [...] Para Castoriadis, [...] el sujeto siempre es constituido en parte por el Otro. Primitivamente, la heteronomía era el dominio del discurso y la ley del Otro sobre mí. Este hecho, sin embargo, en vez de negar la posibilidad de la autonomía, provee la condición para una idea de la autonomía distinta a aquella condicionada o estipulada por un principio a priori. La autonomía envuelve «el establecimiento de otra relación entre el discurso del Otro y el discurso del sujeto». Y es por la relevancia de este reajuste de los discursos que la autonomía se convierte en una cuestión social.”⁵⁸¹

De esta forma, la teoría de Castoriadis en torno al proceso de socialización logra traer al pensamiento tradicional occidental una conceptualización que abre las puertas a la comprensión del carácter colectivo de la existencia humana y sus instituciones.⁵⁸²

⁵⁸¹ Sobre este punto, igualmente argumenta Cristiano al atender la crítica de Joas a Castoriadis: “[S]i releemos a Castoriadis desde esa inquietud surgen rápidamente pistas conceptuales, y varias. Una, por ejemplo, pasa por el desarrollo del proceso de socialización. Castoriadis mismo reconoce que se ha limitado a los primeros pasos, y que queda un gran trabajo por hacer referido a las etapas del proceso correspondientes a la vida adulta. Los detalles del modo en que la institución social moldea un «individuo» comprometido con determinadas significaciones sociales (particularmente, la significación – autonomía) es una clave teórica concreta para pensar las mediaciones entre autonomía individual y colectiva.” CRISTIANO, J.L., “Joas, Honneth y Habermas...”, cit., p. 5.

⁵⁸² Sobre este punto, igualmente argumenta Cristiano al atender la crítica de Joas a Castoriadis: “[S]i releemos a Castoriadis desde esa inquietud surgen rápidamente pistas conceptuales, y varias. Una, por ejemplo, pasa por el desarrollo del proceso de socialización. Castoriadis mismo reconoce que se ha limitado a los primeros pasos, y que queda un gran trabajo por hacer referido a las etapas del proceso correspondientes a la vida adulta. Los detalles del modo en que la institución

Esta comprensión del carácter colectivista se refleja en el constante énfasis de nuestro autor en que *no existe autonomía individual sin autonomía colectiva*, ya que sus contenidos se entremezclan constantemente. De hecho, al enfatizar en la mezcla entre contenidos sociales e individuales (la existencia magmática de lo social), el autor logra identificar la comunicación constante que existe entre la subjetividad individual con la de la colectividad. Cristiano nos explica esta dialéctica al hablar sobre el poder instituyente del imaginario:

“La psique que requiere sentido no puede crearlo por sí misma, y ningún ser humano puede crear en soledad significaciones y valores. Es la propia sociedad, como modalidad específica del ser (un ser que hace ser, dirá Castoriadis), la gran creadora de sentido, la que dispone en cada contexto histórico el cosmos de significado que los individuos habitan. Esa fuerza creadora no se detiene nunca, aunque en algunos momentos irrumpa con más claridad que otros. Castoriadis usa la metáfora del magma volcánico para expresar la idea de un movimiento perpetuo que no siempre se aprecia pero que va erosionando y a veces explota en la superficie. Erosiona lo creado y ya cristalizado, pero crea constantemente cosas nuevas. Y esa dialéctica de lo instituyente y lo instituido es la esencia misma de la historicidad de lo social.”⁵⁸³

El magma de significaciones es, pues, esa forma de visualizar, comprender metafóricamente, el proceso dialéctico constante entre la subjetividad individual y la colectiva. Como explica Marcela Tovar, el imaginario social instituyente se convierte en el “polo social, o mejor, la dimensión social del

social moldea un «individuo» comprometido con determinadas significaciones sociales (particularmente, la significación – autonomía) es una clave teórica concreta para pensar las mediaciones entre autonomía individual y colectiva.”

CRISTIANO, J.L., “Joas, Honneth y Habermas...”, p. 5.

⁵⁸³ CRISTIANO, J.L., “Lo imaginario como hipótesis sociológica: Entre la revolución y el re-encantamiento del mundo.”, *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, Vol. 6 (1), 2012, p. 103.

imaginario radical”, los cuales son “mutuamente dependientes pero a su vez son irreductibles e indisolubles”.⁵⁸⁴ En este constante fluir, es la idea de creación indeterminada (no determinada en su totalidad) la que abre la posibilidad de pensar en la relación psique y sociedad, subjetividad individual y colectiva, como una relación que no tiene que ser en sí misma alienación.⁵⁸⁵

“Al conceptualizar el imaginario radical y el imaginario instituyente, Castoriadis no solo admite la existencia de una instancia individual a través de la cual la auto-reflexividad permite al individuo establecer una nueva relación entre su dimensión consciente e inconsciente que le permite asumir nuevas posiciones sobre sí mismo en un momento de autonomía. También explica una instancia colectiva donde es posible la apropiación del imaginario radical por parte del poder instituyente para crear sus propias significaciones.”⁵⁸⁶

Con su ontología de la creación, mucho más allá de presentar una forma individualista de la existencia humana, Castoriadis nos permite comprender y pensar formas de fomentar prácticas de autonomía, o sea, prácticas que hagan reflexionar constantemente al humano sobre su propia imaginación y creación, tanto a nivel individual como colectivo. Su pensamiento es aplicable y muy relevante para comprender la realidad socio-histórica y fomentar la autonomía en todas las culturas.

E. Etnocentrismo en Castoriadis.

Vista la relevancia multicultural de la teoría crítica de Castoriadis y a pesar de su cruzada contra la heteronomía, una de las críticas principales que se le hace, y que consideramos más sólida, es que éste clausura su

⁵⁸⁴ TOVAR, M., “Desarrollos Post-estructuralistas...”, cit., p. 570.

⁵⁸⁵ Ibidem, p. 571.

⁵⁸⁶ Ibidem.

pensamiento de forma etnocentrista. Su persistente énfasis en la sociedad griega como la cuna de la democracia y la filosofía, y que junto con la sociedad ilustrada francesa se presenta como los únicos dos momentos en que sociedades se autocritican lúcidamente, ha causado mucha crítica y debate. Además, otros autores cuestionan su identificación de la matemática tradicional occidental como sistema puro, universal y necesario. En esta sección exploraremos estas críticas y la posición de Castoriadis al respecto. Además, consideraremos si el énfasis de nuestro autor en estos puntos se convierte, en efecto, en una clausura de sentido insalvable, o se podría repensar su posicionamiento desde otras perspectivas.

En la discusión tenida con un grupos de intelectuales del MAUSS,⁵⁸⁷ expuesta en el libro *Democracia y Relativismo. Debate con el MAUSS*, Allain Caillé confronta a nuestro autor cuestionando si no cae en una clausura de sentido al presentar la democracia como una creación greco-occidental.⁵⁸⁸ Es interesante que la reacción de Castoriadis es una de frustración y molestia a la vez que se dispone a contestar lo que el mismo clasifica como las recurrentes acusaciones de heleno-centrismo. De hecho, para defenderse de esto, el autor sostiene su posición de que habla no solo de Grecia, sino también de Europa occidental, porque allí ubica el “*germen* de algo”, lo cual describe como “la puesta en cuestión de sí misma.”⁵⁸⁹ La capacidad de estas sociedades de cuestionar su propia institución, de ponerse a sí mismo en duda, es lo que constituye su principal aportación y lo que permite que haya

⁵⁸⁷ El MAUSS es un colectivo intelectual de Francia, compuesto “por especialistas en sociología, economía y antropología que han adoptado como señas de identidad la crítica del utilitarismo, la referencia a la obra de Marcel Mauss y el cuestionamiento de la democracia instrumental. El MAUSS comenzó a publicar en 1981 el *Bulletin du MAUSS* trimestral, que después se denominó *La Revue du MAUSS* trimestrielle y se convirtió en semestral en 1993.” PRAT, Jean Louis, “Introducción”, en CASTORIADIS, C., *Democracia y Relativismo. Debate con el MAUSS*. Minima Trotta, Madrid, 2007, p. 13.

⁵⁸⁸ CASTORIADIS, C., *Democracia y Relativismo. Debate con el MAUSS*, cit., p. 30.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, pp. 31-32.

verdadera política.⁵⁹⁰ Sin embargo, aclara, que no es que piense que estas sociedades “sean *modelos* para el resto de la humanidad o para nosotros mismos en el futuro.”⁵⁹¹ Como explica Daniel H. Cabrera en un artículo donde identifica las similitudes entre el pensamiento de Castoriadis y Zygmunt Bauman, la insistencia de Castoriadis en que “el proyecto de autonomía, la reflexión, la deliberación y la razón [...] pertenecen a nuestra tradición [...] no significa que Castoriadis fundamente el valor de la autonomía en «nuestra tradición», sino que el valor de nuestra tradición consiste en que también inventó el proyecto de autonomía y la democracia.”⁵⁹² En otras palabras, su énfasis en Grecia y Europa occidental se da por su percepción de que solamente estas sociedades son las que han tenido en ciertos momentos la capacidad de poner en cuestión sus instituciones, y que en eso hacen, por lo menos, una valiosa contribución al mundo.

Una fuerte crítica a esta conclusión de Castoriadis sobre el monopolio greco-europeo del auto-cuestionamiento, es desarrollada por Emmanuel Lizcano en su artículo “Castoriadis, la autonomía y lo imaginario colectivo: la agonía de la Ilustración”.⁵⁹³ Investigador en las áreas de etnomatemáticas, sociología de la ciencia y saberes populares, Lizcano argumenta, contrario a los críticos de Castoriadis arriba discutidos, que aunque la reflexión sobre el imaginario y la falta de autonomía son la aportación principal de Castoriadis, la misma se invalida al ser “colonizada por la potencia que le atribuye a lo normativo, lo ensídico, y lo conjuntista-identitario.”⁵⁹⁴ Lizcano reconoce que

⁵⁹⁰ Ibidem.

⁵⁹¹ Ibidem, p. 31.

⁵⁹² CABRERA, D., “Z. Bauman...”, cit., p. 130.

⁵⁹³ LIZCANO, E., “Castoriadis, la autonomía y lo imaginario colectivo: la agonía de la Ilustración”, *Revista Anthropos: Huellas del Conocimiento*, Num. 198, 2003, pp. 189-209.

⁵⁹⁴ Ibidem, p. 192.

Castoriadis admite estar constreñido por su lenguaje al desarrollar sus ideas,⁵⁹⁵ pero que no parece apreciar la extensión de su limitación:

“No parece casualidad que los imaginarios de los que emergen esos particulares conceptos sean el de la Grecia clásica y el de la Ilustración francesa, precisamente las dos grandes tradiciones que constituyen el imaginario radical de don Cornelius. [...]

Si no hay tradición que no se asiente sobre ciertas ilusiones constituyentes, a la postre, Castoriadis viene a prolongar esa ilusión específica en que se funda la llamada tradición occidental: la reducción de cualquier posibilidad de sociedad autónoma a adoptar la forma de «su democracia», la condena a la sinrazón (aunque aquí esa sinrazón se valore positivamente como «lo imaginario») de cualesquiera otras razones que no sean «su razón», y la erección de «su matemática» en forma suprema de razón, a expensas de ningunear no sólo otras razones sino también cuantas matemáticas han sido, son y serán (pues, aunque todos hemos sido educados en que matemáticas, como Dios, no hay más que una, resulta que, también como Dios, hay muchas). Pero esta ceguera de Castoriadis para percibirse constituido por el imaginario de su tradición resulta especialmente peligrosa, pues instala sus particulares productos como condición de posibilidad de cualquier pensamiento y de cualquier sociedad autónoma.”⁵⁹⁶

Luego de caracterizar así a Castoriadis de etnocentrista, Lizcano procede a demostrar su argumento, señalando cómo considera que la significación de Castoriadis de la autonomía es heterónoma (colonización política), al igual que su descripción de la lógica conjuntista-identitaria como urdimbre fundamental de todo imaginario (colonización epistémica/matemática).⁵⁹⁷ Concluye al final de su detallada crítica insistiendo que la estimulante reflexión del imaginario de Castoriadis en efecto “no necesita para nada de

⁵⁹⁵ Ver supra, la Nota 75.

⁵⁹⁶ Ibidem, p. 193.

⁵⁹⁷ Ibidem, pp. 194-199.

esos universales que se empeña en postular.”⁵⁹⁸ Castoriadis, sentencia inmediatamente Lizcano, cae en el determinismo que tanto critica al presentar la necesidad de un lugar (Atenas y París) y de un dios (las matemáticas) que provea seguridad, permanencia y unificación a su teoría.

Estamos de acuerdo con la importante crítica de Lizcano en cuanto a que Castoriadis subestima la dependencia en su propio imaginario greco-occidental en la construcción de su teoría,⁵⁹⁹ pero no con la fatalidad que le atribuye al expresar que su reflexión queda invalidada. Consideramos que nuestro autor hace un esfuerzo genuino y admirable en reconocer las limitaciones de su pensamiento occidental, especialmente viendo su desarrollo de una temprana empatía por los excluidos y alienados de la sociedad con los cuales trabaja y lucha durante gran parte de su vida.⁶⁰⁰ Su reflexión teórica parte de esa experiencia práctica con los trabajadores y gente común, mientras que la limitación descrita no llega hasta cuando se aleja de dicha práctica a estudiar y a desarrollar su filosofía de la institución imaginaria de la sociedad. Como indica Wendy C. Hamblet, es la radicalidad

⁵⁹⁸ Ibidem, p. 209.

⁵⁹⁹ Son interesantes las expresiones de nuestro autor cuando argumenta:

“Yo no necesito ningún mito particular para reconocer este hecho. Los propios mitos, como las religiones, tienen algo que ver con este sin fondo al tiempo que tratan de enmascararlo: le dan figura determinada y precisa que, al mismo tiempo que lo reconocen en cuanto tratan de figurarlo, también lo ocultan. Lo sagrado es simulacro instituido del *sin fondo*. Yo no necesito para nada los simulacros, y mi modestia me hace pensar que si yo puedo vivir sin simulacros, todo el mundo puede también vivir sin ellos.” TERRÉ, E., MALAURIE, G., “El Intelectual como Ciudadano: Entrevista con Cornelius Castoriadis”, Dossier Cornelius Castoriadis, *El Viejo Topo*, Num. 222, 2006, p. 91.

Nos parece que el autor subestima su necesidad de llenar el *sin fondo* de contenido sustantivo y de encontrar palabras, instituciones sociales, que le permitan definir o dar forma a la realidad vivida.

⁶⁰⁰ Además de las citas anteriores en que reconoce su limitación como producto de una sociedad con significaciones específicas, Castoriadis reconoce otros errores. Por ejemplo, en una entrevista en 1993, Castoriadis admite: “Yo mismo escribía hace 30 años que si la desocupación seguía aumentando el edificio social explotaría. Y fue falso.” GRANA, R., “Cornelius Castoriadis. Entrevista”, *Ajoblanco*, 57, 1993, p. 17.

del amor de Castoriadis por las personas comunes y su capacidad transformar sus vidas, lo que lleva a nuestro autor a tratar de reformular el pensamiento de Platón.⁶⁰¹ De igual manera, su esfuerzo teórico, además de enmarcarse inevitablemente en su propio magma de significaciones, se lleva a cabo desde un conflicto de pasiones, por un lado su dedicación a la lucha por la libertad de los grupos oprimidos, y por otro su pasión por la filosofía greco-occidental. Hay que reconocer que esta mezcla de factores influye en su forma de articular el funcionamiento del imaginario radical, individual y social.

En definitiva, al intentar poner en palabras su teoría radical, Castoriadis utiliza aquellos términos y conceptos que provienen del magma en el que se desenvuelve, pero no generaliza con la extensión que le atribuye Lizcano. No estamos de acuerdo cuando este último sostiene que para Castoriadis las rupturas en Grecia y la Ilustración no son diferentes, o que todas las sociedades sin Estado son heterónomas, o que los seres humanos no pueden vivir sin la «ley civil».⁶⁰² Si miramos con detenimiento el trabajo de Castoriadis, como hemos hecho en los primeros capítulos, parecería que Lizcano en estos aspectos está citando a otro autor. En este aspecto de su crítica, Lizcano pasa por alto que los términos y conceptos, a pesar de provenir de alguna tradición específica, poseen posibilidad de reformulación, la cual, al igual que muchos autores, utiliza Castoriadis para avanzar en su reflexión.⁶⁰³ El hecho de que en algunos puntos no lo reconozca tan

⁶⁰¹ HAMBLET, W. C., “Reversing Plato’s Anti-Democratism: Castoriadis’ Quirky Plato”, en KOFMEL, *Anti-Democratic Thought*, Imprint-Academic, New York, 2008, pp. 35-48.

⁶⁰² LIZCANO, E., “Castoriadis, la autonomía...”, cit., pp. 194, 195, 196.

⁶⁰³ El propio Enrique Dussel, desde el pensamiento de la Liberación latinoamericana, reconoce este dilema de tener que utilizar las categorías del orden vigente para poder expresar su teoría.

“Desde un punto de vista analítico y metódico, en aquello de que la «lógica de la exposición» no es idéntica a la «lógica de la explicación», deberé distinguir

lúcidamente que en otros, no invalida o disminuye la relevancia de su contribución.

Estimamos que donde más afecta el etnocentrismo a la contribución de Castoriadis es precisamente en la articulación de la relación individuo y sociedad, la cual el autor como señaláramos anteriormente admite no se sabe exactamente en qué punto empieza o en que lugar se da. Se trata de las críticas que explicáramos en el anterior acápite, y se relaciona con lo que Lizcano identifica como una necesidad de tener un suelo inamovible, o la necesidad de un *topos* y un dios. En palabras sencillas, y que intentamos elaborar a continuación, nuestro autor recurre a las significaciones occidentales para rellenar la indeterminación causada por el vacío que deja un comienzo psíquico sin contenido determinado. Esto es algo de todo individuo tiene, al fin y a la postre, que hacer: rellenar de significado su existencia.

Siguiendo la teoría de nuestro autor, en el momento psíquico individual, la psiquis necesariamente convierte los deseos inconscientes y las fantasías en pulsiones que se median en la realidad a través de una

abstractamente ciertas categorías que, de hecho siempre, se encuentran integradas en la complejidad concreta. [...]

Por ello, en la política deberé echar manos de categorías tales como *campo*, *sub-campos*, *sistemas*, *sub-sistemas*, *ámbito*, etc., que dan idea de la totalidad dentro de la cual se encuentran los fenómenos que se analizan en cada caso.

Lo político, la vida política se da siempre en un mundo de sentido donde todo cobra significado, valor. Las mediaciones que nos enfrentan son posibilidades que empuñamos desde un pasado recordado (la historia, la tradición de un pueblo) desde donde se abren proyectos futuros que permiten que nos enfrenten dichas posibilidades políticas. Lo cierto es que todos esos momentos constituyen siempre e inevitablemente un *orden político vigente*, dentro del cual nos encontramos y del que podemos contar para reproducirlo, repetirlo o innovarlo (hasta la revolución estructural incluida, que de todas maneras es de un orden vigente que puede variar a *otro* en gran parte distinto.)” DUSSEL, E., *Política de la Liberación, Vol. II Arquitectónica*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, p. 37.

representación.⁶⁰⁴ Las pulsiones psíquicas, esa energía misteriosa e indeterminable, tienen que delegar su traducción a la realidad a una imagen que la represente. ¿De dónde saca la psiquis el material para representar sus pulsiones? Sin duda del magma de significaciones imaginarias, pero antes de esto de una *representación originaria*, huella arcaica que permite a la psique “producir a partir de nada algo que posea sentido para ella.”⁶⁰⁵

“El papel de esta huella arcaica es fundamental, pues es precisamente esta permutabilidad lo que asegura a la vez el ser-así de la organización de la fantasía, y sobre todo, su *significación* para el sujeto. La fantasía puede tomar de la «experiencia» todo lo que la experiencia no puede dar porque no lo posee, a saber: esa organización plena de significado o de sentido primario para el sujeto, sin el cual no se encuentran en la «naturaleza» elementos organizados, sino en el modo de la organización en tanto que ésta, gracias a la permutabilidad, presentifica y figura, en y por la «distinción», una distinción o una «re-unificación» esencial.”⁶⁰⁶

Entendemos que es en esta misteriosa *representación originaria*, la que se desarrolla por la carga libidinal, o sea, el deseo de algo que falta y que debe ser satisfecho, donde existe necesidad de explicitación. Si obligatoriamente, como sostiene el propio Castoriadis, la pulsión tiene que *delegar* su *potestas* en una representación, lo esencial se convierte en descubrir o desenmascarar el contenido sustantivo de dicha representación que enmarcó la relación *alma-cuerpo* desde un inicio (la *representación originaria*). Para Castoriadis, nos parece, la *representación originaria* que enmarca sustantivamente la experiencia del sujeto en las sociedades autónomas es aquella provista por las significaciones de las sociedades greco-occidentales, con la filosofía y la

⁶⁰⁴ CASTORIADIS, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, cit., p. 442.

⁶⁰⁵ Ibidem, p. 447.

⁶⁰⁶ Ibidem, p. 449.

democracia según éstas la conocen. Por esto su necesidad defenderlas como lugar y fuente originaria de significados.

Sin embargo, si deseamos “corregir” este apoyo de Castoriadis en el *topos* y fuente originaria greco-occidental, no basta sustituirlos con la explicitación formal/lingüística propuesta por Whitebook. La explicitación siempre será sustantiva, ya que la pulsión tiene que delegar su *potestas* en una representación con contenido. Es necesario, por tanto, desenmascarar el contenido de la *representación originaria* que realiza al individuo o grupo, para luego confrontarla o ajustarla a la nueva posición o significado que se busque asumir. Se trata, no de descubrir o imitar los logros de una cultura específica, o un *germen* con ciertas características, sino del descubrimiento propio y colectivo de nuestros propios esquemas y sus limitaciones. Es la autoreflexión constante a la que llama nuestro autor. El *germen* de la autonomía no se encuentra en ninguna cultura, no tiene ni *topos* ni Dios definido, sino que se encuentra en esa capacidad humana, ya identificada por Castoriadis, de ser partícipes lúcidos y activos del círculo de creación socio-histórica, sea cual sea la forma que tome dicha participación.

Este último pensamiento nos lleva a concluir que el etnocentrismo de Castoriadis recae, no en las propuestas que resultan de su exploración teórica, si no en la forma en que enfatiza las representaciones greco-occidentales como marco y germen, cuando en realidad son germen solamente dentro de esas mismas sociedades. Como indica Lizcano, al final, dichas representaciones no son, en lo absoluto, necesarias en términos del valor de la teoría de Castoriadis. Nosotros añadimos que el énfasis que atribuye el autor a las mismas tampoco se convierte en obstáculo absoluto o causa para invalidar su contribución. El germen de la autonomía está contenido en la capacidad del humano de ser lúcido sobre su realidad

(reflexividad) elemento esencial dentro de la teoría de Castoriadis, y de efectuar la transformación a través de la humanización solidaria, individual y colectiva.

II. Llegando a un nuevo punto de partida: Castoriadis y el Pensamiento de la Liberación.

Ya superadas las críticas expuestas como razones para descartar el pensamiento de Castoriadis, lo que nos sigue preocupando es que su enfoque siga siendo interpretado por sus estudiosos como una permanencia de la filosofía basada en el individuo como ente principal o como etnocentrismo impenetrable. Sin duda, ya hemos demostrado que el pensamiento de Castoriadis se aparta tajantemente de teorías basadas en el individuo substancia y que nos provee herramientas teóricas que abren su aplicación a todas las culturas. Pero el Pensamiento de la Liberación Latinoamericano nos ayuda a explicar de forma más clara y expresa cómo la teoría de Castoriadis, a pesar de que sus significaciones y lenguaje son claramente occidentales,⁶⁰⁷ puede servir de puente entre la filosofía política tradicional y

⁶⁰⁷ Castoriadis admite esto cuando dice:

“Solo se puede hablar de los magmas en lenguaje ordinario. Esto implica que se puede hablar de ellos solamente utilizando la dimensión conjuntista-identitaria de ese lenguaje. Y eso es lo que haré en las páginas que siguen. [...] Utilizaremos el lenguaje y en cierta medida los recursos de la lógica conjuntista-identitaria para definir, esclarecer y hasta justificar la posición de algo que sobrepasa la lógica conjuntista-identitaria y hasta la viola. [...] En todo caso, podemos tomar una precaución moral y llamar la atención al lector sobre la circunstancia de que todos los términos lógicos o matemáticos utilizados en la siguiente exposición están idealmente puestos entre un número de corchetes arbitrariamente grande.” CASTORIADIS, C., “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía”, cit., pp. 199-200.

otras culturas o pensamientos. Para elaborar dicha explicación, e ilustrar la relevancia de su comparación con el pensamiento de Castoriadis, introducimos en esta parte del trabajo, y seguiremos elaborando posteriormente, el Pensamiento de la Liberación Latinoamericano.

Al igual que el pensamiento de Castoriadis busca romper el dominio racional sobre el pensamiento occidental, el Pensamiento de la Liberación busca deshacer el dominio del discurso occidental en la cultura latinoamericana. En la consecución de esta empresa, dicho pensamiento se sitúa específicamente en la perspectiva de los pueblos oprimidos latinoamericanos. Además, el pensamiento da especial consideración a las poblaciones con ideas colectivistas. Por consiguiente, tanto por su diferente perspectiva como por la calidad y relevancia de su reflexión y elaboración, nos sirve de complemento o contraste ideal al pensamiento de Castoriadis.

Comencemos con el pensamiento de uno de los padres de la Teología de la Liberación latinoamericana, Paulo Freire. Dicho autor, en su empresa de liberación a través de su proceso de alfabetización, reconoce en la pedagogía un papel primordial en la producción del humano. Como indica Ernani Maria Fiori en su prefacio al libro *La Pedagogía del Oprimido*, la teoría de Freire es así antropología, en la que se comprende la capacidad crítica de la intencionalidad transcendental de la conciencia humana, y en la que se propone un método pedagógico de concienciación.⁶⁰⁸ Al describir la lucha de los oprimidos por su libertad, su humanización, Freire describe un proceso muy parecido a la lucha que explica Castoriadis entre el Ello y el Yo:

El autor reconoce, pues, las limitaciones de su lenguaje que proviene, inevitablemente, de su propio magma de significaciones imaginarias construido por su cultura y su formación intelectual.

⁶⁰⁸ FIORI, M., "Aprender a Decir su Palabra. El Método de Alfabetización del profesor Paulo Freire", en FREIRE, P., *Pedagogía del Oprimido*, Siglo XXI Editores, 3ra Edición, Buenos Aires, 2008, pp. 16-19.

“Uno de los elementos básicos en la mediación opresores-oprimidos es la prescripción. Toda prescripción es la imposición de la opción de una conciencia a otra. De ahí el sentido alienante de las prescripciones que transforman a la conciencia receptora en lo que hemos denominado como conciencia que «aloja» la conciencia opresora. Por esto, el comportamiento de los oprimidos es un comportamiento prescrito. Se conforma sobre la base de pautas ajenas a ellos, las pautas de los opresores. [...]

Sufren de una dualidad que se instala en la «interioridad» de su ser. Descubren que, al no ser libres, no llegan a ser auténticamente. Quieren ser, más temen ser. Son ellos y al mismo tiempo son el otro yo introyectado en ellos como conciencia opresora. Su lucha se da entre ser ellos mismos o ser duales. Entre expulsar o no al opresor desde «dentro» de sí.”⁶⁰⁹

De esta forma, la *conciencia opresora* descrita por Freire puede verse como el Ello que el Yo – el sujeto oprimido con intención de liberarse – quiere reorganizar para lograr su autonomía – la autonomía del Yo. Dicha conciencia es opresora porque se compone de significaciones *prescritas* en la realidad deshumanizadora – magma de significaciones imaginarias dentro de la realidad del dominio.

Así, la pedagogía liberadora es un método pedagógico que facilita al individuo, no solamente reconocerse, sino de saberse capaz y llamado a crear sus propios significados y transformar su realidad. Es, pues, en palabras de Castoriadis, un método para hacer del individuo partícipe lúcido y activo del círculo de creación socio-histórica, y por tanto potenciar su autonomía. Pero este proceso en Freire es muy claramente definido desde el inicio como uno que se experimenta y se trabaja en colectivo. En la primera oración de su

⁶⁰⁹ FREIRE, P., *La Pedagogía del Oprimido*, cit., pp.41y 42.

primer libro, el autor nos indica: “No existe educación sin sociedad humana y no existe hombre fuera de ella.”⁶¹⁰ Y prosigue en el primer capítulo:

“Entendemos que, para el hombre, el mundo es una realidad objetiva, independiente de él, posible de ser conocida. Sin embargo, es fundamental partir de la idea de que el hombre es un ser de relaciones y no sólo de contactos, no sólo está *en* el mundo sino *con* el mundo. De su apertura a la realidad, de donde surge el ser de relaciones que es, resulta esto que llamamos estar *con* el mundo. [...]”

A partir de las relaciones del hombre con la realidad, resultantes de estar con ella y en ella, por los actos de creación, recreación y decisión, éste va dinamizando su mundo. Va dominando la realidad, humanizándola, acrecentándola con algo que él mismo crea; va temporalizando los espacios geográficos, hace cultura. Y este juego de relaciones del hombre con el mundo y del hombre con los hombres, desafiando y respondiendo al desafío, alterando creando, es lo que no permite la inmovilidad, ni de la sociedad ni de la cultura. Y en la medida que crea, recrea y decide se van conformando épocas históricas. El hombre debe participar de estas épocas también creando, recreando y decidiendo.”⁶¹¹

Por esta relación dialéctica del humano con el mundo y los demás seres humanos, es posible para Freire afirmar que la forma de actuar de los humanos, incluyendo su dependencia o autonomía, será función de la forma en que el humano se percibe en el mundo.⁶¹² Es la participación del ser humano en el círculo de creación socio-histórica, pero planteada no desde la abstracción teórica de los imaginarios y los magmas, sino desde la realidad experimentada por los pueblos oprimidos de latinoamérica. Al verse desde la perspectiva de los pueblos oprimidos, se comprende cabalmente que no

⁶¹⁰ FREIRE, P., *Educación como Práctica de Libertad*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2008, p. 27.

⁶¹¹ *Ibidem*, pp.31 y 35.

⁶¹² FREIRE, P., *La Pedagogía del Oprimido*, cit, p.89.

estamos hablando de la relación del individuo con el mundo, sino de cómo esa relación afecta a colectivos excluidos y alienados.

Igualmente, desde la Filosofía de la Liberación, Enrique Dussel y José Luis Rebellato desarrollan su pensamiento partiendo del punto de vista de los oprimidos, los excluidos, los sin-derecho. Dussel, en su importante obra filosófica titulada *Ética de la Liberación: en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, hace una interesantísima exploración crítica de la filosofía ética occidental relevante para estructurar desde la perspectiva del oprimido lo que será su Ética de la Liberación. Establece que “[e]l dolor de la corporalidad de las víctimas, como veremos, es exactamente el *origen material (contenido) primero* (equivoco ciertamente) de toda crítica ética posible, del «juicio de hecho» crítico [...] y del «juicio normativo» crítico por excelencia [...]”.⁶¹³ Utilizando a Lévinas, Dussel señala el dolor de la víctima como “comienzo de la creación” que, al ser expuesto en la Totalidad apela a la sensibilidad del Tercero por aquel Otro a quien esta religado - siendo éste último a su vez “carnalidad sensible (como el Yo psíquico) - lo que se convierte en responsabilidad ética que obliga, o “responsabilidad por el Otro”.⁶¹⁴ Por otro lado, Rebellato, estando de acuerdo con Dussel en “la importancia de que el punto de partida de la ética necesariamente es la situación de dominación y el rechazo del reconocimiento del otro cuanto tal”, le critica, estimamos que correctamente, su insistencia en la exclusión del Otro y su énfasis en que un tercero tendrá que liberarlo.⁶¹⁵ El Otro no es exterioridad absoluta, ni está fuera del sistema:

⁶¹³ DUSSEL, E., *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Editorial Trotta, 6ta Edición, Madrid, 2009, p. 302

⁶¹⁴ Ibidem, pp.365-367.

⁶¹⁵ REBELLATO, J. L., *La Encrucijada de la Ética: Neoliberalismo, Conflicto Norte-Sur, Liberación*, cit., pp. 164-166.

"[H]istóricamente, el excluido lo es por la fuerza y la dinámica del propio sistema. Es el otro excluido que está aquí. Son los sujetos dominados, excluidos, explotados, manipulados que pueden transformarse en sujetos de cambio. [...]

Creo que el proceso de liberación debe estar impulsado por una racionalidad dialógica que supone poner en tela de juicio nuestras propias estructuras psíquicas y culturales, en virtud de las cuales reproducimos un modelo de identidad de tipo autoritario. La dominación se encuentra asentada en nosotros mismos. Por tanto, la interpelación es una convocatoria a la propia conversión. Sólo es posible enunciar el acto de habla liberador, si estamos dispuestos a liberarnos juntos. Nadie libera a nadie sino que nos liberamos colectivamente. Y a la vez no hay liberación colectiva si no se produce una transformación de sí mismo y de los demás."⁶¹⁶

Las dos últimas oraciones de Rebellato se acerca grandemente a lo que, como ya indicáramos, se repite en la obra de Castoriadis: "Una sociedad autónoma implica individuos autónomos, y tales individuos pueden existir únicamente en una sociedad autónoma."⁶¹⁷ Sin embargo, la fundamentación ética de Dussel, correctamente re-enfocada por Rebellato, apunta la forma en que la Filosofía de la Liberación (igual que el de Freire), tomando lúcidamente la perspectiva del oprimido, trae el problema de la autonomía como proyecto colectivo directamente al punto existencial de la relación del humano con el mundo y con los demás.

Más que enfatizar estas conclusiones como diferencias, pensamos que las mismas ilustran la cercanía de Castoriadis al Pensamiento de la

⁶¹⁶ Ibidem.

⁶¹⁷ CASTORIADIS, C., "Socialismo y Sociedad Autónoma", cit., p.35. Ver discusión, supra, en el Capítulo I. No nos extraña dicho acercamiento, ya que Rebellato en efecto a estudiado a Castoriadis y desarrolla una breve discusión en cuanto al aspecto del imaginario social en un capítulo posterior de su libro, *Encrucijada de la Ética*, cit., pp. 180-182

Liberación latinoamericano, construyéndose un sólido puente entre las ideas de ambos campos. La forma en que Castoriadis parte de la fenomenología del individuo y la teoría psicoanalítica de Freud para explicar el imaginario, no dista del uso que le da Dussel, y se acerca más aún a Rebellato en su consideración del proceso de auto-institución de la sociedad. Incluso, podríamos decir que la profundidad de Castoriadis en el tema del imaginario radical le brinda al pensamiento de la Liberación elementos adicionales sobre la capacidad del oprimido para transformarse. También vemos como el pensamiento de Freire parte de las mismas ideas de Castoriadis sobre el círculo de creación socio-histórica, pero ya aplicado a un pueblo oprimido, en forma colectiva, y muchas veces de cultura colectivista, mostrando así el potencial de la aplicación del pensamiento de nuestro autor en estas sociedades.⁶¹⁸ En definitiva, el considerar el pensamiento de Castoriadis bajo el lente del pensamiento de la Liberación y la perspectiva del oprimido, refuerza nuestro argumento de que el autor no pone al individuo como ente principal en su teoría. *Si no nos liberamos todos, no se libera ninguno.* Con el Pensamiento de la Liberación Latinoamericana se plasma el potencial de Castoriadis de no quedarse anclado en el individualismo o las culturas de occidentales y el potencial de aplicar su teoría a distintas culturas, incluso colectivistas.

También, el Pensamiento de la Liberación nos ayuda a comprender cómo la teoría de Castoriadis no debe ser descartada por su esporádica clausura de sentido etnocentrista. Al tomar postura a favor de los oprimidos, consideramos que el Pensamiento de la Liberación Latinoamericana logra

⁶¹⁸ Es importante resaltar que el pensamiento de Freire y Rebellato se deriva, además de su conocimiento teórico, principalmente de la práctica en Educación Popular con comunidades marginadas, incluyendo a indígenas y campesinos. Estos pueblos se reconocen, se humanizan, desde dentro del contexto de sus propias culturas. Elaboraremos más sobre esto en el próximo capítulo.

proponer una alternativa para la confrontación o ajuste del humano de aquella *representación originaria* que enmarca sus representaciones posteriores de su realidad y la del mundo. La educación liberadora permite que se comience la humanización desde las propias significaciones de las sociedades, a la vez potenciando la confrontación con la *representación originaria* que enmarca el propio mundo. Es importante recalcar que se pone desde el inicio la liberación del humano como contenido sustantivo prioritario del método pedagógico, convirtiéndose así la liberación individual y colectiva (que se autoimplican) en la *representación originaria* que se busca fomentar.

Esto vemos, es muy similar al énfasis de nuestro autor en el proyecto de autonomía como significación imaginaria central, aunque provenga de otra cultura. Nuestro autor también asume una posición sustantiva en contra de la opresión, y dedicó su vida a elaborar una propuesta teórica que ilustrara la realidad caótica de lo histórico-social y, más aún, que revela nuestra capacidad como humanos de reflexionar dicha realidad y convertirla en una que fomente la libertad de todos y todas. Su propuesta teórica es, contrario a lo discutidos por los críticos que descartan su pensamiento, no determinista, aplicable a otras culturas y desde ideas colectivistas. Sobre las posibles contribuciones e intercambios entre las propuestas de Castoriadis y el Pensamiento de la Liberación Latinoamericana, trataremos en nuestro próximo capítulo.

Capítulo IV

Pensamiento y praxis de liberación: Diálogo entre Castoriadis y el Pensamiento de la Liberación Latinoamericano.

El proyecto de autonomía como proyecto de liberación humana individual y colectiva, es eje principal tanto en la teoría de Cornelius Castoriadis como en el Pensamiento de la Liberación Latinoamericana. El paso a seguir es, por tanto, estudiar este puente entre dos pensamientos de procedencia distinta que coinciden de forma tal en sus propuestas para la liberación del ser humano a través de una restructuración de su relación con el mundo. Estudiaremos las coincidencias en la forma en que se posicionan desde la perspectiva de los oprimidos. Miraremos como de forma paralela a las coincidencias se manifiestan puntos de divergencia entre ambas teorías, con interesantes implicaciones sobre la relevancia actual de sus propuestas. En fin, presentaremos como el pensamiento de Castoriadis es importante para entender claramente las propuestas del Pensamiento de la Liberación y su potencial revolucionario, y para facilitar la praxis de todos aquellos que deseamos hacer de la autonomía una realidad efectiva.

I. El Pensamiento de la Liberación y su opción por los oprimidos.

El Pensamiento de la Liberación en Latinoamérica comprende cuatro movimientos distintos que, aún originándose en distintos países y momentos de la segunda mitad del Siglo XX, llevaron a cabo sus esfuerzos de elucidación desde la perspectiva de la opresión. Dichos movimientos, a pesar

de sus diferencias, tenían como común fuente de nacimiento la inquietud de pensar la realidad desde una perspectiva propiamente latinoamericana, como decía Andrés Bello, buscando “originalidad en las propias circunstancias”.⁶¹⁹ Dichas circunstancias de opresión, pobreza y alienación, son las que impulsan a los pensadores, desde los tiempos de Simón Bolívar, Bello, Alberti y Martí, a rehuirle a la imitación y clamar al nacimiento de la “universidad americana.”⁶²⁰ David Sánchez Rubio explica las circunstancias de opresión que rodearon el nacimiento del Pensamiento de la Liberación:

“La intolerancia provocada por una situación social, política y económica deshumanizada y aberrante, dirigida por una elite al servicio de los dictados de los países más poderosos, ocasionó la reacción de varias personas vinculadas con el mundo de la investigación, de la enseñanza y de la práctica religiosa. Todas ellas trataban responder buscando soluciones al por qué de esos estados de marginación y desigualdad social,

⁶¹⁹ GÓMEZ MARTÍNEZ, J. L., *Pensamiento de la Liberación: Proyección de Ortega en Iberoamérica*, EGE Ediciones, Madrid, 1995, pp. 18-20. Es interesante conocer, como indica José Luis Gómez Martínez, la influencia de Ortega y Gasset en el Pensamiento de la Liberación en Iberoamérica según el propio Leopoldo Zea, uno de los precursores de dicho pensamiento, en su ensayo del 1956 titulado “Ortega el Americano”. Como postula Gómez Martínez, se ve en la influencia de Ortega y Gasset la incitación a pensar en la propia filosofía y su originalidad, convirtiéndose su obra en un “elemento catalizador, y como tal, generador de una reacción que se prolonga hasta nuestros días en la proyección original del discurso axiológico del ser que sustenta la actual filosofía/teología de la liberación.” Ibidem, pp. 9-10. Como explica Gómez Martínez,

“Para 1968, Iberoamérica emerge como un significativo bloque demográfico (270 millones de habitantes) y culturalmente definido, que cuestiona la polarización y el orden global establecido por las dos superpotencias político-militares de momento. Un amplio segmento de su intelectualidad se siente consciente de su cultura, reconoce su problemática y mediante ella inicia la formulación de una filosofía de la liberación y se erige en campeón de una postura tercermundistas.” Ibidem, p. 29.

⁶²⁰ Como nos indica el autor, citando a José Martí,

“Pero el iberoamericano del siglo XIX vive todavía una mentalidad colonial que le dificulta su marcha hacia la independencia cultural; y ante las postrimerías de un siglo de soberanía política que concluye con una sensación de haber fracasado en los ideales con que se inició, José Martí insiste de nuevo que «conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de las tiranías. La universidad [la imitación] europea ha de ceder a la universidad americana.»” Ibidem, p. 20.

articulando un ataque frontal contra los posibles condicionantes que provocaban la ausencia de atención de las demandas populares. Era la opresión desde donde se debía pensar [...]"⁶²¹

Así, como reacción a los males sociales causados por la imitación opresora (y fallida) de modelos occidentales, surgieron cuatro corrientes de pensamiento que se proponían pensar la realidad del sujeto latinoamericano oprimido, buscando formas de luchar contra su situación de dependencia y la construcción de un proyecto de liberación: 1) La Teoría de la Dependencia, 2) la Pedagogía del Oprimido, 3) la Teología de la Liberación y 4) la Filosofía de la Liberación.⁶²² La marginación y desigualdad social vivida por grandes

⁶²¹ SÁNCHEZ RUBIO, D., *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, Desclee De Brouwer, Bilbao, 1999 p. 19.

⁶²² Ibidem. Sobre la relación entre las distintas corrientes del Pensamiento de la Liberación, ver discusión de Fonet-Betancourt, en la cual recalca que el surgimiento de la "filosofía de la liberación" es un proceso de todo el siglo XIX (necesidad de una "filosofía americana"), que se replantea con "inédito vigor" a finales de los 60s, justo en los años en que la teología de la liberación va alcanzando su articulación explícita. FONET-BETANCOURT, R., "Incidencia de la Teología de la Liberación en la Filosofía Latinoamericana", *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Num. 78, 2000, pp. 679-702, 681. También, desde una perspectiva política, Martín Fiorino nos explica:

"La exigencia de cambios profundos y la experiencia de la resistencia a los mismos por parte de los sectores poderosos dieron lugar a la formulación progresiva de un pensamiento de ruptura que, bajo una genérica identificación en torno a conceptos como "liberación", "dominación", "cancelación de la dependencia", entre otros, fue tomando importancia en ámbitos inicialmente académicos y, luego, sociales sindicales, religiosos, profesionales, hasta alcanzar formas políticas de ruptura, contradictorias en algunos casos. Como[sic] antecedentes tales como la Teoría de la Dependencia que, en el ámbito económico y sociológico, se había iniciado en la década de los 60 con el trabajo crítico de Theotonio Dos Santos, o la Pedagogía del oprimido de Paulo Freire, iniciada también en la década de los 70, y el surgimiento de la Teología de la liberación, enunciada inicialmente por Gustavo Gutiérrez en 1970, y en el contexto de los regímenes militares ya mencionados, emergió la Filosofía de la liberación, denominación empleada por primera vez en un encuentro de intelectuales latinoamericanos (entre ellos Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Arturo Roig, Enrique Dussel) realizado en Córdoba, Argentina en 1972. Ello ocurría en el marco de fenómenos políticos de fuerte influencia en la región, algunas ya con un camino recorrido, como la revolución Cubana en 1959 y otros por entonces más recientes, como la unidad popular en Chile en 1970."

sectores en los países latinoamericanos, producto del proceso histórico de colonización y luego el modelo de desarrollo implementado, son un resultado evidente de la relación existente entre dichos sectores y con el poder. Era, y en muchas maneras continúa siendo, una realidad multicultural en un escenario colonial,⁶²³ el cual produjo mucha desigualdad y marginación. Por lo tanto, es desde la lucha contra esta alienación que el Pensamiento de la Liberación elucida claves para acabar con la persistente imitación y opresión, construir la propia realidad y hacer real el proyecto de autonomía. En las próximas secciones abundaremos sobre la Pedagogía del Oprimido, influenciada por Teología de la Liberación, y sobre la Filosofía de la Liberación, y cómo estos pensamientos conllevan unas ideas y praxis liberadoras, muy a tono con las perspectivas ontológicas y políticas esbozadas por Castoriadis al presentar el proyecto de autonomía.⁶²⁴

A. La Pedagogía del Oprimido

Buscando superar los fracasos de la imitación de modelos occidentales en su realización práctica, nacen esfuerzos como los de Freire de

FIORINO, M., "La memoria política de un nuevo siglo. Relectura de los orígenes de la Ética de la Liberación en América Latina." *Revista de Filosofía*, Num. 70, 2012-1, pp.18-30, 21-22.

También ver MADORRÁN AYERRA, C., "Filosofías para la liberación latinoamericana", *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*. II Época, Num. 7, 2012, pp.505-515, y a MILLÁN, R., "Maestros e intelectuales frente al pensamiento latinoamericano. El origen de un pensamiento mestizo." *Plumilla Educativa*, Num. 10, 2012, pp. 185-202.

⁶²³ Como explica Gómez Martínez, era una "autodecepción" la proclama de unión y similitud entre los pueblos de la América Latina a comienzos de siglo XIX cuando la misma estaba compuesta de poco más de 15 millones de habitantes, de los cuales 46% eran indígenas puros, 8% negros, 26% de mestizos y únicamente un 20% de blancos. GÓMEZ MARTÍNEZ, J.L., *Pensamiento de la Liberación...*, cit., p. 29.

⁶²⁴ Referimos al lector al Capítulo I, donde se esboza la definición del proyecto de autonomía desde su perspectiva ontológica (comprensión del ser humano como psique y sociedad, capaz de cambiar su actividad y el orden dentro el cual se desenvuelve), y su perspectiva política (sociedad como foco de actividad dirigida a la construcción de una colectividad reflexiva, donde decisiones se argumenta y explicitan por todos). Ver *supra*, pp. 31-35.

extender a indios y mestizos el poder de mirar el mundo desde su perspectiva a través de un modelo pedagógico original y liberador. Como explica Díaz Nuñez, en los 60s la acción concientizadora y liberadora fue promovida por la acción católica, con la presencia de jóvenes laicos de distintos niveles sociales e ideologías, junto con:

“[...] el movimiento de educación de base a través de diversos círculos de estudio, entre ellos y en el caso concreto de países como Brasil, por citar un ejemplo, las escuela radiofónicas; en este sentido cabe señalar los aportes de diversos intelectuales de la región, como por ejemplo Paulo Freire, que contribuyó al proceso de concientización que se puede dar en la escuela; incentivando el compromiso por la liberación (estoy hablando, sobre todo, de los países sudamericanos sin negar su influencia en el resto de Latinoamérica). Y por supuesto, las Comunidades Eclesiales de Base.”⁶²⁵

Así, la Teología de la Liberación cobró fuerza en Brasil, país que vivía duramente la multiculturalidad colonial. Allí y bajo dicha influencia, el educador e intelectual Paulo Freire buscó herramientas eficaces para una educación liberadora del humano marginado y logra identificar temprano en su obra que para que un ser humano sea autónomo, debe ser partícipe directo de la producción del conocimiento. Como explica Sánchez Rubio,

“[...] Paulo Freire contrario a toda estructura que coarta al ser humano su vocación ontológica e histórica de humanizarse, de ser cada vez más, ofrecía un sistema educacional a favor de los más desfavorecidos. El principal objetivo es la concientización personal y psicológica, el tomar conciencia de toda la realidad en todos sus planos y facetas, para saber qué elementos de ellas son opresores y adversos, y cuáles liberadores. Pero el carácter mental de la comprensión no era el único objetivo,

⁶²⁵ DIAZ NÚÑEZ, L. G., *La Teología de la Liberación Latinoamericana a Treinta Años de su Surgimiento. Balance y Perspectivas*, Universidad Autónoma de México, México, 2005, pp. 98-99. Para un estudio minucioso del desarrollo de los movimientos de liberación en Brasil, ver OTTMAN, G. F., *Lost for words: Brazilian liberationism in the 1990s*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2002.

tenía que venir acompañado por una toma de posición y por un compromiso práctico que terminase con la opresión. [...] Todo ser humano debía participar, ser protagonista en su misma educación, intercambiando experiencias, potenciando el espíritu crítico y problematizar las relaciones, para, así, poder salir de una sociedad marcada por una dominación cada vez más sofisticada.”⁶²⁶

La Pedagogía del Oprimido propone, pues, la liberación individual y colectiva a través de la participación protagónica del sujeto en su propia educación, para lo que es necesario tomar posición subjetiva a favor del sujeto oprimido. Es una posición subjetiva asumida luego de la comprensión del sujeto como un ser capaz de cambiar su actividad y el orden que se desenvuelve, y a través de la participación directa en su propia educación (los ya mencionados aspectos ontológico y político de la concepción de Castoriadis del proyecto de autonomía). Así se devela cuán lógico es escoger elucidar la realidad desde la perspectiva del oprimido para romper con la cultura heterónoma y formular un proyecto de autonomía.

En su libro, *La Educación como Práctica de la Libertad*, escrito en 1969, Freire considera cómo en Brasil el poder heterónomo del *mandonismo paternalista* del colonizador y luego gran hacendado, resultó en una cultura individualista y dependencia en las masas que dificultó su transición democrática:

“Entre nosotros, por el contrario, lo que predominó fue el mutismo del hombre. Su no participación en la solución de los problemas comunes. Con el tipo de colonización que tuvimos nos faltó vivencia comunitaria. Oscilábamos entre el poder del señor de las tierras y el poder del gobernador, del capitán mayor. Cuando se hizo necesaria la importación de la democracia política, la solidaridad del hombre con su señor, con el propietario de las tierras, fue una solidaridad sólo

⁶²⁶ SANCHEZ RUBIO, D., *Filosofía, Derecho y Liberación...*, cit., p. 25-26.

aparentemente política. Es que en todos nuestros antecedentes culturales no existían condiciones de experiencia, de vivencia de participación popular en la cosa pública. No había pueblo. No exageramos al hablar de un centro de gravitación de nuestra vida privada y pública si decimos que éste se centraba en el poder externo, en la autoridad externa. En el señor de las tierras. En la representación del poder político. En los fiscales de la Corona durante el Brasil colonial. En los representantes del poder central durante el Brasil imperial. Tales circunstancias propiciaban la introducción de esta autoridad externa dominadora; la creación de una conciencia libre y creadora indispensable en los regímenes auténticamente democráticos.”⁶²⁷

Buscando formas de promover la autonomía en una época de transición, Freire desde la pedagogía piensa en cómo “lograr el desarrollo económico, como base de la democracia, del cual resulte la supresión del poder inhumano detentado por las clases muy ricas que oprimen a las muy pobres, y hacer coincidir ese desarrollo con un proyecto autónomo de la nación brasileña.”⁶²⁸ Para esto se hacía esencial una acción educativa crítica, que provea “al educando de los instrumentos necesarios para resistir los poderes del desarraigo frente a una civilización industrial que se encuentra ampliamente armada para provocarlo”, “que posibilite al hombre para la discusión valiente de su problemática”, y que le permita ganar “la fuerza y el valor para luchar, en lugar de ser arrastrado a la perdición de su propio «yo», sometido a las prescripciones ajenas”. De esta forma hace un llamado a la educación problematizadora, liberadora, que rompa con el modelo bancario tradicional, en sí mismo un arma opresora por su heteronomía.⁶²⁹

⁶²⁷ FREIRE, P., *La Educación como Práctica de la Libertad*, cit., pp. 64-65.

⁶²⁸ Ibidem, p. 80.

⁶²⁹ El Dr. Javier Ocampo López, luego de desmenuzar la impresionante trayectoria y amplia difusión de la obra de Paulo Freire y la internacionalización del «Método Freire», nos explica: “El educador brasileño Paulo Freire, buscó con su nuevo método de aprendizaje, despertar el interés y la integración del hombre y la cultura a base de sus propias

Un año más tarde, al delinear su método pedagogo en su libro más celebrado, *Pedagogía del Oprimido*, Paulo Freire explica a profundidad la conexión entre la participación activa en la creación del conocimiento, y el desarrollo de la autonomía humana. A través de la concientización del humano sobre su función creadora de significado junto con los demás, es que éste se humaniza y puede transformar su mundo.

“Los hombres no se hacen en el silencio, sino en la palabra, en el trabajo, en la acción, en la reflexión.

Mas si decir la palabra verdadera, que es trabajo, que es praxis, es transformar el mundo, decirla no es privilegio de algunos hombres, sino derecho de todos los hombres. Precisamente por esto, nadie puede decir la palabra verdadera solo, o decirla para los otros, en un acto de prescripción con el cual quita a los demás el derecho de decirla. Decir la palabra, referida al mundo que se ha de transformar, implica un encuentro de los hombres para esta transformación.

El diálogo es este encuentro de los hombres, mediatizados por el mundo, para pronunciarlo no agotándose, por lo tanto, en la mera relación yo-tú. [...]

Si diciendo la palabra con que al pronunciar el mundo los hombres lo transforman, el diálogo se impone como el camino mediante el cual los hombres ganan significación en cuanto tales.

Por esto, el diálogo es una exigencia existencial. Y siendo el encuentro que solidariza la reflexión y la acción de sus sujetos encauzados hacia el mundo que deber ser transformado y humanizado, puede reducirse en un mero acto de depositar ideas de un sujeto en el otro, ni convertirse tampoco en un simple cambio de ideas consumadas por sus permutantes.”⁶³⁰

experiencias personales. Se preocupó porque todos los seres humanos cultiven el espíritu crítico responsable y de participación, que lleve a la constante transformación social. [...] La Pedagogía de la Liberación tiene una función política en la sociedad, pues parte de la situación real de los pueblos del Tercer Mundo en donde la mayoría de las gentes son paupérrimas y analfabetas y no tienen acceso a lo más elemental para poder subsistir. [...] En esta concepción de la vida social, la educación se concibe como práctica de la libertad.” OCAMPO LÓPEZ, J., “Paulo Freire y la Pedagogía del Oprimido”, *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, Num. 10, 2008, pp. 57-72.

⁶³⁰ FREIRE, P., *Pedagogía del Oprimido*, cit., pp. 98-99.

Siendo que los humanos existimos humanamente a través de la palabra y creamos los significados en conjunto a través del diálogo, es necesario ayudar al oprimido, despojado de su humanidad por el poder dominante, a recuperar la capacidad de nombrar el mundo y dialogar formas de transformarlo.⁶³¹ Desde esta perspectiva, la del oprimido, se implementan técnicas de educación problematizadora, en la cual el educador construye junto con el estudiante el conocimiento, se dialoga de forma crítica el significado de su mundo, y se promueve así su humanidad y autonomía. En términos de Castoriadis, se provee mediante la educación liberadora, herramientas efectivas para liberar la imaginación radical y activar un proceso consciente de autoalteración de los sujetos y la sociedad. Debemos afirmar como conclusión que Freire va más allá del aspecto ontológico entrando al aspecto político de la autonomía, ya que por medio de su trabajo educativo con los proletariados urbanos, con los campesinos y gente de clase media, Freire logra sustentar sus afirmaciones, la cuales se traducen en pensamiento accionable, transformador de la realidad del oprimido y humanizando la realidad de todos.⁶³²

⁶³¹ Ver la interesante discusión de Marcos Gómez Santos, quien profundiza en la apuesta de Freire por la perspectiva del oprimido, señalando cómo dicha apuesta se asemeja a las posturas de Walter Benjamin y Theodore Adorno sobre la sabiduría de los vencidos.

“Es decir, el oprimido, desde el punto de vista de Freire, ostenta la sabiduría que Benjamin y Adorno habían otorgado en su filosofía a los vencidos. Su mera existencia es ya un clamor que expresa y testimonia el escándalo de una realidad hecha por los seres humanos contra los seres humanos. Para Freire, este clamor se alza como verdad fundamental, adoptando una autoridad que jamás pudo tener en la historiografía o en los discursos pedagógicos tradicionales; desde este clamor, y con él, se lee la historia y se educa.” GÓMEZ SANTOS, M., “La Perspectiva de las Víctimas en la Pedagogía Liberadora de Paulo Freire”, *Revista de Educación*, Num. 354, Enero-Abril 2011, pp. 323-340, p. 325.

⁶³² FREIRE, P., *Pedagogía del Oprimido*, cit., pp.29-30. No solamente debemos destacar la práctica de Freire durante su vida (como lo reseña OCAMPO LÓPEZ, “Paulo Freire...”, cit., p. 62), sino la proliferación de su método de alfabetización a través del mundo (OVEJERO BERNAL, A., “Paulo Freire y la Psicosociopedagogía de la Liberación”, *Psichothema*, Vol. 9,

B. Filosofía de la Liberación

Igualmente, en la Filosofía de la Liberación se puede apreciar este ímpetu transformador de la realidad, o sea, el impulso de la autoalteración de individuo y sociedad, que se deriva de elucidar la realidad desde la perspectiva del oprimido. Como explica David Sánchez Rubio, a finales de los años sesenta y a principios de los setenta en Argentina, un grupo de pensadores que incluía intelectuales como Horacio Cerutti Guldberg, Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Carlos Cullen, Julio de Zan, Aníbal Fornari, Daniel Enrique Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Agustín de la Riega, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel, “proclamaron la opción por los pobres desde el ámbito filosófico.”⁶³³ El propio Enrique Dussel,

Num. 3, 1997, p. 686) y en los esfuerzos de educar a los educadores (ver, por ejemplo, a WESCHENFELDER, N. V., “Historia de Vida y Memoria de los Maestros del Movimiento Sin Tierra en Brasil: Recuerdos de la Niñez, Escuela y Proceso de Formación”, *Revista de Didácticas Específicas*, Num. 1, 2009, pp. 167-190). Es interesante el punto traído por el profesor de la Universidad de Massachusetts en Boston, Donald Macedo, al comentar sobre la advertencia hecha por propio Freire contra la importación de su metodología en EE.UU. (él prefería que se recrearan sus ideas), cuando nos indica, citando a Birnbi, que lo trascendental de la Pedagogía del Oprimido no es la eficacia de los métodos por los que es conocido, sino la originalidad de su contenido dirigido a desarrollar la conciencia. MACEDO, D., “Una Pedagogía Antimétodo. Una Perspectiva Freiriana”, *Educación XXI: Revista de la Facultad de Educación*, Num. 3, 2000, pp. 53-62.

⁶³³ SANCHEZ RUBIO, D., *Filosofía, Derecho y Liberación...*, cit., p. 29. Interesantemente, como señala Adriana Arpini, las posiciones de estos autores no constituyeron un conjunto monolítico y desde su origen presentaron “importantes diferencias que alentaron un rico debate interno”, quedando grabadas en el primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* (1975) que, hasta el 1979, publicó “seis volúmenes en los que predomina el análisis acerca del sentido y función de la filosofía en América Latina y se afirma el nacimiento de un nuevo estilo de hacer filosofía denominado «Filosofía de la Liberación»[...]” ARPINI, A., “Filosofía y Política en el Surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, *Solar*, Núm. 6, Año 6, 2010, pp. 125-149, 127. También ver que se establece un importante vínculo entre la Filosofía de la Liberación Latinoamericana y el surgimiento del pensamiento crítico de la periferia a nivel global, siendo la latinoamericana heredera de los movimientos políticos finales de los 60s y convirtiéndose en “el primer movimiento filosófico que comienza la descolonización epistemológica de la filosofía misma, desde la periferia mundial, criticando la pretensión de universalidad del pensamiento moderno europeo y norteamericano situado en el centro del

explica que ya en las postrimerías del siglo XX, la Filosofía de la Liberación crece con más fuerza que en los 60s, pero aún desde la realidad del oprimido, las clases dominadas, los marginados, los pobres, a los que se debe “agregar a la mujer “objeto” sexual, a los ancianos acumulados “sin uso” en la miseria o en los asilos, a la juventud explotada y enviciada, a las culturas populares y nacionales silenciadas..., a todos los “condenados de la tierra”.⁶³⁴ Luego de delinear la trayectoria de su pensamiento comenzando desde la tradición fenomenológica, hermenéutica y dialogal del “último Heidegger”, Dussel aclara que, a diferencia de pensadores europeos y norteamericanos que buscan realizar la “inacabada modernidad”, los filósofos de la liberación confrontan la modernidad como esa centralidad excluyente que hace pagar al oprimido con su miseria, con su “No-Ser”.⁶³⁵ Así, se devela la falacia del desarrollismo que quiere hacer ver que el subdesarrollo, y la miseria y pobreza que lo caracteriza, como si fuese un estado anterior.

“De lo que no se tiene conciencia, en esta ideología eurocéntrica, es que no hay tal “antes”. Desde 1492 esa periferia no es un “antes” sino un “abajo”: lo explotado, dominado, origen de riquezas robadas y acumuladas en el “centro” dominador, explotador. Repetimos: la “falacia desarrollista” piensa que el “esclavo” es un “señor libre” en una etapa juvenil, como un niño (“rudo o bárbaro”), no comprendiendo que es la “otra-cara” de la dialéctica de la dominación: el desde-siempre la “otra-parte” en la relación de explotación. El mundo periférico no podrá nunca ser “desarrollado”, “central” ni “tardío”; su camino es otro, su

sistema-mundo.” SOLÍS BELLO ORTIZ, N.L., ZÚÑIGA, J., GALINDO, M.S., GONZÁLEZ MELCHOR, M.A., “Filosofía de la Liberación”, en DUSSEL, E., et.al., *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, Stony Brook, México, 2008, p. 399-400.

⁶³⁴ DUSSEL, E., *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1994, p. 162. También en DUSSEL, E., *Apel Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993, pp. 13-14.

⁶³⁵ *Ibidem*, pp. 14 -15.

alternativa distinta. La filosofía de la liberación expresa filosóficamente esta "dis-tinción."⁶³⁶

La Filosofía de la Liberación mira, pues, al oprimido como ese "otro", la "otra cara" de la dialéctica de la dominación, la periferia que resulta de la irracionalidad del capitalismo. Así, se parte desde la Exterioridad del pobre, y "*desde la «positividad» de la realidad del otro que para el sistema es el «No-Ser», el que se niega*", no para realizar reformas al orden vigente, sino para identificar prácticas de liberación que sirvan de pasaje para un nuevo orden.⁶³⁷

Como explica José Luis Rebellato, importante filósofo de la liberación uruguayo, Dussel se centra y da forma a su concepto de exterioridad al realizar una relectura de Marx desde el contexto latinoamericano.⁶³⁸ Según Rebellato, Dussel interpreta que el No-Ser del pueblo empobrecido (No-ser que deviene el Ser del capital y de su apropiación del *trabajo vivo*) es el punto de partida de la teoría y la praxis Marxiana.⁶³⁹ En esta línea, Rebellato señala

⁶³⁶ Ibidem, p. 16.

⁶³⁷ Ibidem, pp. 17-18. Así, como explica Martín Fiorino, desde la Filosofía de la Liberación en Dussel, y otros como Bondy, Roig y Miró Quesada, se propone llevar a cabo "el proyecto de una nueva pedagogía y de un nuevo tipo de trabajo científico, social y filosófico, desde la universidad y articulado a los procesos de la sociedad y a los proyectos de transformación de la misma." La crítica de la educación autoritaria, del intelectualismo y el academicismo se convierte en uno de sus ejes importantes. FIORINO, M., "La memoria política...", cit., p. 25. Otra propuesta con novedosas implicaciones prácticas es la hecha por Dussel cuando propone la creación dentro del sistema normativo de un "Tiempo Intermedio" que exista entre el momento en que se aplica una primera norma y el momento de la creación de una nueva norma. Ese "Tiempo Intermedio" debe estar estructurado de forma tal que permita la incorporación de las demandas de aquellos que no fueron atendidos por la primera norma (los excluidos o sin-derechos) para que tengan participación en la creación de la nueva norma. DUSSEL, E., "Derechos Humanos y Ética de la Liberación (Pretensión Política y la Lucha por el Reconocimiento de los Nuevos Derechos)" y "La Transformación del Sistema del Derecho", en *Hacia una Filosofía Crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp. 145-169.

⁶³⁸ REBELLATO, J. L., *La Encrucijada de la Ética...*, cit., p. 157.

⁶³⁹ Ibidem, p. 158.

interesantemente que la exterioridad del trabajador en Dussel, como en Marx, es negativa:

“El trabajador en cuanto exterioridad (con una existencia anterior al capital) tiene realidad como subjetividad, persona, vida. Pero es pura negatividad al no poder reproducir esa vida. La existencia del capital, por una parte, tiene que contar con esa subjetividad creadora; pero, por otra, sume al trabajador en la indigencia y la miseria.”⁶⁴⁰

Son estos argumentos de Rebellato muy similares a los esbozados por Castoriadis, expuestos capítulos previos, en los cuales critica la reducción que hace Marx de la subjetividad del trabajador y cuando apunta a la contradicción del capitalismo que oprime al trabajador, pero a la vez necesita de su creatividad para seguir funcionando. Rebellato no está, como Castoriadis, de acuerdo con Dussel ni Marx en cuanto a la total exterioridad del trabajador, ⁶⁴¹ pero sí en cuanto a la forma que se le excluye (se le exterioriza) a través de la apropiación de su trabajo y su valor, convirtiéndole en “la otra cara” en la dialéctica de la dominación.

Así, en esta interpretación de la exterioridad por Rebellato, la apropiación del trabajo vivo y su valor es una violación de la dignidad del trabajador (su subjetividad y corporalidad), manifestándose así la pobreza y

⁶⁴⁰ Ibidem

⁶⁴¹ Rubén Tani y Edgardo Pérez estudian la obra de Rebellato y explican que el autor, ante “su preocupación constante por la búsqueda de un paradigma crítico centrado en la transformación de la sociedad y la historia” asume una postura intelectual que rechaza lo que califica como “reducción cognitiva y ontológica de la realidad humana: la “teoría del reflejo” del marxismo ortodoxo tanto como la razón instrumental de la economía de mercado.” Así, especifican los autores, “propone una hermenéutica aplicada al campo social que valora el proceso de elaboración interpretativa de los sujetos y coloca la centralidad de la cultura y a la ética en el marco de un proyecto liberador.” Es en esta propuesta, argumentan, que Rebellato logra integrar creativamente una reelaboración del marxismo humanista y crítico. Cfr. TANI, R., PÉREZ, E., “El pensamiento crítico y social de José Luis Rebellato”, en *Undécimas Jornadas de pensamiento filosófico, Homenaje a Carlos Mato*, Mauricio Langón (Coordinador), Ediciones FEPAI, Buenos Aires, 2004, pp. 89 -109.

la miseria como realidades antiéticas.⁶⁴² Continuando sus argumentos sobre Dussel, nos explica:

“En tal sentido, para Dussel, el análisis de Marx tiene un fuerte componente ético. El pauperismo, la miseria, las masas excluidas, la transferencia enorme de valor de América Latina a los países centrales, manifiestan la pertinencia del Capital en nuestras condiciones objetivas.”⁶⁴³

A pesar de las reservas ya señaladas con la tesis de Dussel sobre el fuerte componente ético de Marx, Rebellato señala que concuerda con la importancia que se debe brindar a la centralidad del pobre, y cómo ésta nos debe llevar a mirar, más allá de *la hermenéutica*, la relación práctica con el Otro dentro de una *comunidad de productores* (a la que llama la *económica*).⁶⁴⁴ Esta relación práctica de explotación es el objeto de la *intención liberadora* como praxis dirigida al cambio de las estructuras de dominación y exclusión, de forma que integra la racionalidad, la corporalidad, la *económica*, la ética y la política, superando así otras éticas reduccionistas.⁶⁴⁵

En definitiva, las mencionadas reservas y otras diferencias entre los pensamientos de Rebellato y Dussel, ilustran cómo la Filosofía de la Liberación es, como cualquier otro grupo de pensamiento, compuesto por humanos con divergencias en sus ideas.⁶⁴⁶ Sin embargo, se mantiene la centralidad absoluta del tema de la dominación y la exclusión del Otro como

⁶⁴² REBELLATO, J., *La Encrucijada de la Ética...*, cit., p. 160.

⁶⁴³ Ibidem.

⁶⁴⁴ Ibidem, p. 161.

⁶⁴⁵ Ibidem, p. 163. Es importante señalar que esta discusión de Rebellato se da alrededor de una crítica tanto de Dussel y Rebellato a los límites de las éticas comunicativas. Según ambos, al no partir del hecho de la dominación y la exclusión (o sea, desde la perspectiva del oprimido), las éticas comunicativas solo enfatizan la política y quedan atrapadas en la ideología liberal. Posteriormente desarrollaremos estos argumentos al señalar los aportes de Castoriadis al pensamiento de la liberación.

⁶⁴⁶ Cfr. SÁNCHEZ RUBIO, D., *Filosofía, Derecho y Liberación...*, cit., pp. 71-76.

punto de partida de sus propuestas liberadoras. Nos indica el mismo Rebellato que la Filosofía de la Liberación, “no se trata de un modelo único, sino de una expresión plural que aproxima la reflexión filosófica con la tarea de construcción de un proyecto de liberación.”⁶⁴⁷ No deja de ser importante, recalcar que la realidad histórica de la región latinoamericana, nacida bajo la servidumbre y la dependencia, imprime en el movimiento filosófico de la región la liberación del oprimido como su cordón umbilical.⁶⁴⁸ Nos explica Sánchez Rubio,

“En todos ellos, con sus peculiaridades y diferencias, la filosofía sería vista como *instrumento de liberación*, que debía contribuir a crear la conciencia de la situación histórica de América Latina, y a orientar lo que debía hacerse en el plano teórico y práctico para alcanzar la liberación *definitiva*. [...] La única forma para que el oprimido tome conciencia de la opresión que pesa sobre todas las estructuras de su existencia, es que descubra precisamente la dialéctica de la dominación, relacionada con cada momento de su individualidad y sociabilidad. Los hilos de la cultura, de la economía, de la política se movían *desde* afuera. La tarea de la filosofía latinoamericana sería intentar superar la modernidad nordatlántica, y el sujeto debería proponerse *detectar* la dialéctica de la dominación y los rasgos de ese sujeto dominador que estaban en su propio ser dependiente y oprimido, para transformarlos.”⁶⁴⁹

Así, la Filosofía de la Liberación es una interpretación de la realidad humana que, desde sus máximos exponentes a los menos conocidos, se preocupa por develar toda forma de discrimen y opresión entre los seres humanos, cuestionando las instituciones y la completa exclusión de los oprimidos de la participación en el poder. Las propuestas de sus autores, como veremos en la próxima sección, impulsan procesos de concientización y praxis que

⁶⁴⁷ REBELLATO, J., *La Encrucijada de la Ética...*, cit., p. 153.

⁶⁴⁸ SÁNCHEZ RUBIO, D., *Filosofía, Derecho y Liberación...*, cit., pp. 45-46.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 33.

desembocan en la autoalteración de la sociedad en búsqueda de la autonomía.

C. Pensamiento que lleva a la Praxis.

Más allá de desenmascarar la opresión, la opción por los oprimidos del Pensamiento de la Liberación Latinoamericano se destaca por haber producido prácticas e instituciones que sirven como formas de acción liberadora. Vemos numerosos autores latinoamericanos que presentan en su trabajo las ideas de las distintas vertientes del Pensamiento de la Liberación en sus reseñas o propuestas de creación de formas de práctica social. Conocemos la relación estrecha entre la academia y la práctica, evidente en la historia de la Pedagogía del Oprimido de Paulo Freire y la Teología de la Liberación, y en su intercambio con los ideólogos de la Filosofía de Liberación, convirtiéndose así en vertientes cercanas y de constante relación.⁶⁵⁰ También, por ejemplo, vemos a Rebellato y Pilar Ubilla, quienes parten de la opción por el pobre y oprimido de la Pedagogía del Oprimido y de la Filosofía de la Liberación, dedicando gran parte de su trabajo a instituir y fortalecer formas en que la educación popular sirva para la promoción e implementación de la democracia participativa (a la que llaman democracia radical).⁶⁵¹ Ricardo Cetrulo, por otro lado, propone nuevas formas desde la perspectiva de la educación popular, para educar (concienciar) a los educadores y así comenzar un nuevo proyecto político.⁶⁵² Sus ideas no se

⁶⁵⁰ Cfr. Sánchez Rubio en su introducción, y luego citando a Ortega Cazenabe. SÁNCHEZ RUBIO, D., *Filosofía, Derecho y Liberación...*, cit., p. 78-79.

⁶⁵¹ REBELLATO, J. L., UBILLA, P., *Democracia, Ciudadanía y Poder: Desde el proceso de descentralización y participación popular*, Nordan Comunidad, Montevideo, 1999.

⁶⁵² CETRULO, R., *Alternativas para una Acción Transformadora*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2001.

quedan en el ámbito teórico, sino que se traducen en propuestas concretas de prácticas llevadas a cabo por los mismos autores o grupos relacionados.

Pero, más allá de las propuestas y prácticas derivadas de la academia, existe mucha bibliografía que apunta a formas en que el Pensamiento de la Liberación se manifiesta en las prácticas de movimientos sociales.⁶⁵³ Así, como bien se desprende del siguiente relato de Ribeiro de Oliveira, el Pensamiento de la Liberación y los movimientos sociales existen imbricados no solo en círculos académicos, sino en la propia práctica revolucionaria, al promover una praxis incesante a favor de la liberación de los oprimidos:

“Até aqui descrevemos um processo de organizações populares que foram nascendo em varias partes do Brasil. Ora, cada uma tem a sua especificidades, cada uma tem a sua própria maneira de agir. No entanto, a observação nos mostra que quem entra numa dessas organizações, tende também a entrar nas outras. Isso é típico no caso da Igreja. Alguém entra numa Comunidade Eclesial de Base, começa a ler a Bíblia, a refletir o evangelho. Daí a pouco, estará trabalhando na associação de

⁶⁵³ Para una consideración de las manifestaciones prácticas de las distintas corrientes del Pensamiento de la Liberación, ver COMACHO, D., “Latin America: A Society in Motion”, en WIGNARA, P., *New Social Movements in the South*, Zed Books Ltd, London, 1993, pp. 44-56, y SIGMUND, P., *Liberation Theology at the Crossroads: Democracy or Revolution*, Oxford University Press, Oxford, 1990. También ver los trabajos citados supra, Notas 624, 631, 632 y 636 que discuten detalles sobre la aplicación en la práctica de las ideas de la Educación Popular y la Filosofía de la Liberación. Sobre la Teología de la Liberación y la importancia de su influencia (importancia de su acción pastoral, social y política) en los movimientos revolucionarios en México y el resto de América Latina, ver TAHAR CHAOUCH, M., “Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, Vol. XXV, Num. 1, enero-abril, 2007, pp. 69-103. Una serie de estudios sobre las implicaciones políticas de la Teología de la Liberación en América Latina (con miradas a México, Ecuador, Bolivia, Perú, Paraguay, Guatemala), ver CLEARY, E. L., STEIGENGA, T. J., *Resurgent Voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization and Religious Change*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2004. Igualmente, sobre la influencia del Pensamiento de la Liberación en el surgimiento de la fuerte corriente de derechos humanos y los movimientos de los indios y campesinos de Latinoamérica, se puede ver CLEARY, E., *Mobilizing for Human Rights in Latin America*, Kumarian Press, Bloomfield, 2007. Por último, debemos recalcar la existencia de obras que exponen el estudio y práctica del Derecho desde el Pensamiento de la Liberación Latinoamericana, como la ya citada obra de Enrique Dussel y Sánchez Rubio, y otras como DE LA TORRE RANGEL, J.A., *El Derecho como Arma de Liberación en América Latina. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*, CENEJUS, San Luis Potosí, 2006.

moradores e fazendo uma roça comunitária. Percebe a alienação do sindicato e entra para o partido político. Vê que o partido político não resolve o problema do negro e entra no movimento negro, sem nunca deixar de participar nas outras organizações.

Como interpretar teóricamente essa semelhança tão grande entre movimentos diferentes? Faço a comparação: esses diferentes movimentos populares são como que rios nascidos de uma mesma fonte subterrânea. É como se aqui fosse o solo da sociedade e embaixo do solo estivesse correndo o lençol d'água que eu chamo a água do Movimento Popular.”⁶⁵⁴

De esta forma, el pensar desde la perspectiva del oprimido es también practicar la liberación de la sociedad oprimida, ya que al analizar críticamente la praxis desde dicha perspectiva nos mueve a buscar formas efectivas de liberación para todos los humanos. Pensar desde la perspectiva del oprimido pasa de ser un ejercicio intelectual para convertirse en una postura vivencial, en la que las personas procuran buscar formas de liberación individual y colectiva.

En palabras de Castoriadis, el “germen de autonomía” se activa a través del Pensamiento de la Liberación al impulsar la creación de nuevas significaciones e instituciones junto a grupos de humanos activos con voluntad dirigida hacia el fin de la autonomía.⁶⁵⁵ En la última sección de este capítulo se ilustrará esto con más detalle al reseñar las prácticas, derivadas del Pensamiento de la Liberación, de un movimiento social importante en Latinoamérica, el Movimento de los Trabalhadores Sem Terra (MST) en Brasil. Pero podemos reafirmar que existe en la práctica de distintos grupos

⁶⁵⁴ RIBEIRO DE OLIVEIRA, P., “O Movimento Popular como Sujeito da História na América Latina”, en CECA, *Dor, resistência e esperança crítica na América Latina*, Editora Sinodal, São Leopoldo, 1989, p. 21.

⁶⁵⁵ Nuevamente, nos referimos a la auto-alteración presentada por Castoriadis a través de la articulación de los aspectos ontológicos y políticos del proyecto de autonomía. Ver Capítulo I, supra, pp. 31-35.

y movimientos lo dicho sobre el punto central de las corrientes del Pensamiento de la Liberación Latinoamericano, y que es cónsono con la teoría de nuestro autor. Dicho pensamiento nace y se alimenta de una fuente principal: la opción ética de pensar la realidad desde la perspectiva del oprimido como forma de alcanzar la realización del proyecto de autonomía, articulando efectivamente su aspecto ontológico y político.

II. Castoriadis y la perspectiva del oprimido.

Cornelius Castoriadis, como hemos desarrollado, es un autor con un imaginario narrativo dirigido a un cambio radical de la sociedad que resulte en promulgar la autonomía de todos y todas sus miembros a través del proyecto de autonomía. En el primer capítulo nos aproximamos mediante una vista panorámica a la teoría del autor, su comprensión del ser humano y la sociedad, el poder, la autonomía, la política, la filosofía y la democracia. Al considerarlo de ese modo panorámico, no se distingue ninguna apuesta o énfasis de Castoriadis en el sujeto oprimido. En su obra anterior al 1965, vemos que la mirada de Castoriadis se enfoca en el proletariado, primero desde el pensamiento de herencia marxista, y luego con dirección propia para establecer el marco de lucha por la autonomía. Luego en su obra posterior a la *Institución Imaginaria de la Sociedad*, Castoriadis se enfoca en su concepción del ser humano como ente creador y con imaginación radical, mostrando una aplicación generalizada de estos conceptos. Nos preguntamos y es nuestra intención explorar en los próximos párrafos, si se puede percibir dentro de la teoría de Castoriadis una opción por el pobre, el oprimido, similar a la adoptada en el Pensamiento de la Liberación latinoamericano.

Para contestar (dilucidar) nuestra interrogante, ha sido necesario considerar los escritos relevantes de nuestro autor de forma temporal, situando cada lectura en su contexto, y analizando la evolución de su perspectiva a través del pasar de los años y experiencias. Presentaremos el tema del oprimido y el pobre en la obra de Castoriadis, desarrollando nuestros argumentos a través de la evolución de la definición y tratamiento que les da a dicha población. Estableceremos que, a pesar de que no existe en su pensamiento un enfoque definitivo o deliberado en los humanos pobres u oprimidos, la mirada de nuestro autor a esta población cambia y adquiere matices similares al Pensamiento de la Liberación.

A. Primera etapa: protagonismo del obrero.

Castoriadis, miembro fundador del colectivo *Socialismo ou Barbarie*, se preocupó en sus escritos de esa época (1948-1964) por dilucidar, entre otras cosas importantes, el rol del proletariado en la gesta revolucionaria, atribuyendo un definitivo rol protagónico al obrero como figura principal de la revolución anti-capitalista. En ese periodo, Castoriadis denuncia como problema central la relación entre obrero y burocracia, en específico la burocracia de las uniones y los partidos, la cuales en la práctica se habían convertido parte del esquema de poder explotador contra la cual el obrero tendría que luchar:

“En esta revista hemos afirmado siempre, frente a la conspiración de los mistificadores de todas las obediencias, que el verdadero problema de la época actual era el de las relaciones entre los obreros y la burocracia; [...].

El desarrollo de la sociedad contemporánea estará cada vez más dominado por la separación y la oposición creciente entre el proletariado y la burocracia y de ahí surgirán las formas de organización que permitan a los obreros abolir el

poder de los explotadores, sean quienes sean, y reconstruir la sociedad sobre nuevas bases. Este proceso está todavía en fase embrionaria, pero sus primeros elementos están apareciendo ya. Los obreros de Berlín Oriental en junio de 1953, y tras ellos los metalúrgicos de Nantes, los portuarios de Londres y Liverpool, los obreros del automóvil de Detroit, demostraron claramente, en 1955, que no contaban más que con ellos mismos para luchar contra la explotación.”⁶⁵⁶

En esta época, aun cuando el autor reconocía la existencia de la pobreza y la miseria fuera de la clase obrera, el protagonista en el pensamiento de Castoriadis era el obrero como sujeto explotado.⁶⁵⁷ Sus textos en esos años analizaban cuidadosamente las experiencias y acciones de los obreros en su lucha activa, en las fábricas, desde sus nuevas formas de organización más allá de la burocracia de las uniones y los partidos.⁶⁵⁸ Era el desarrollo de la

⁶⁵⁶ CASTORIADIS, C., “Los obreros frente a la burocracia”, en *La Experiencia del Movimiento Obrero I: Cómo Luchar*, Tusquets Editores, Barcelona, 1979, p. 254.

⁶⁵⁷ Cfr. CASTORIADIS, C., “Fenomenología de la conciencia proletaria”, en *La Experiencia del Movimiento Obrero I: Cómo Luchar*, cit., p.89. Escrito en el 1948, el autor indica: “En cada momento de su existencia y en cada fase de la sociedad de clases, el proletariado será en primer lugar ese «en sí», objeto sometido a la explotación.” Unos años más tarde, en 1956, comentando sobre la lucha del movimiento obrero estadounidense, nos indica:

“Pero el nivel de salarios está lejos de constituir el único rasgo característico de la situación de los obreros norteamericanos, ni si quiera el más importante. Dejando de lado ese «tercio inferior» de la nación tristemente famoso – cincuenta millones de norteamericanos que viven en la miseria, incluso medida con normas europeas –, basta recordar que el obrero norteamericano paga su salario mediante un explotación mucho mayor de su fuerza de trabajo en la producción, un ritmo de trabajo embrutecedor, una sumisión absoluta a la máquina y a la cadena de montaje.” CASTORIADIS, C., “Las huelgas salvajes de la industria automovilística norteamericana.”, en *La Experiencia del Movimiento Obrero I: Cómo Luchar*, cit., p. 216.

⁶⁵⁸ Un texto en el que expone muy bien esto es “Los obreros frente a la burocracia”, en *Ibidem*, pp. 253-268. En él nos sintetiza:

“Ente 1923 y 1953, los revolucionarios se veían reducidos a contemplar, impotentes, un círculo vicioso. La clase obrera no podría tener un experiencia definitiva de las direcciones burocráticas más que en el desarrollo de la lucha; pero la existencia y poder de las direcciones significaba o bien que las luchas no tenían lugar, o que fracasaban, o que, en fin, permanecían hasta el final bajo el control de la burocracia, utilizadas por ella. Y esto no es una teoría

conciencia del obrero como ser explotado, el rechazo a la hegemonía de la explotación capitalista y burocrática, y la innovación de sus formas de lucha para poder enfrentar dicha explotación lo que primaba en el pensamiento de nuestro autor.

Para enero de 1956, aparece en los textos de nuestro autor un reconocimiento, aunque reservado, de la importancia de la naturaleza total de la explotación capitalista, tanto al obrero en el interior de la fábrica, como a la población afuera en general. Al concluir su análisis sobre las huelgas en Nantes, Castoriadis señala la necesidad de que las minorías organizadas sitúen sus luchas por reivindicaciones individuales ante la perspectiva general que implica la dominación capitalista total, que es a la misma vez económica, política e ideológica.⁶⁵⁹ Al final de ese mismo año, en el texto *“La revolución proletaria contra la burocracia”*, al denunciar el sistema burocrático de explotación y opresión, el autor compara el imperialismo de Francia en África con la burocracia Rusa en Hungría diciendo que ambas son incapaces tanto de producir un dominio racional, o una armonía en la vida social, o de dejar de existir.⁶⁶⁰ Aunque no toca más el tema del imperialismo, el autor reconoce la forma en que la dominación capitalista afecta todos los aspectos de vida social:

“En otras palabras, todos los aspectos de la vida real de la sociedad, deberán ser como este tipo particular de institución,

sino la descripción condensada y fiel de los treinta últimos años de la historia del movimiento obrero. [...]

Las luchas del verano de 1955 son un primer síntoma de la ruptura de ese círculo vicioso. Ha sido roto por la acción obrera, a partir de una experiencia acumulada, no tanto del papel de la burocracia como dirección «traidora» a las luchas revolucionarias, sino de su actividad cotidiana como perro guardián de la explotación capitalista.” Ibidem, p. 266.

⁶⁵⁹ Ibidem, p. 268

⁶⁶⁰ CASTORIADIS, C., “The Proletariat Revolution Against Bureaucracy”, en CURTIS, D.A., *Political and Social Writings II*, cit., pp. 59-61.

los consejos, o si no las instituciones tradicionales – el Partido, el Estado, la operación de la economía y las fábricas – separadas de las masas y por tanto de su vida real, volverán a sobrepasar la sociedad y, convirtiéndose en encarnación de una categoría particular, la dominará.”⁶⁶¹

Ese mismo reconocimiento del efecto abarcador del dominio capitalista aparece en los artículos titulados *“Sobre el Contenido del Socialismo I y II”*, donde recalca que la crisis en la sociedad de aquella época causada por la alienación capitalista y burócrata sobrepasa la esfera laboral, tocando a la familia, la educación, las relaciones internacionales, la política y la cultura.⁶⁶² Sin embargo, y a pesar de reconocer la relevancia de la falta de autonomía de los agricultores (a quienes hay que invitar a organizarse), el autor insiste en el protagonismo del potencial revolucionario del obrero en la sociedad capitalista distinguiéndolo incluso de las clases oprimidas en la sociedad esclavista y feudal.⁶⁶³

De esta forma, podemos ver que el Castoriadis de esta época, aunque reconoce los efectos negativos del capitalismo en los oprimidos a nivel general, sigue aferrado a la idea que la revolución solamente es posible a través de la clase obrera en la sociedad capitalista. En el contexto histórico de principios de los 60s, donde se agudizan los movimientos revolucionarios en los países “sub-desarrollados”, Castoriadis escribe sus tres artículos titulados *“Capitalismo moderno y revolución I, II y III”*, publicados entre diciembre del 1960 y diciembre de 1961. En los mismos, el autor contrasta la actividad de las masas en los países sub-desarrollados con la apatía presente en los obreros del capitalismo moderno, atribuyendo esta apatía a

⁶⁶¹ Ibidem, p. 85. [Traducción nuestra]

⁶⁶² CASTORIADIS, C., “On the content of socialism, II”, en Ibidem, p. 92, y “Sobre el contenido del socialism, III”, en *La Experiencia del Movimiento Obrero II: Proletariado y Organización*, cit., pp. 9-10.

⁶⁶³ Ibidem, p. 94.

diversas razones como el consumismo, el alza en los ingresos, y la privatización.⁶⁶⁴ Sin embargo, aunque destaca la importancia de los movimientos revolucionarios de los campesinos en Cuba, de los negros analfabetos en Sur África, de los estudiantes en Corea del Sur y de Turkia, todavía insiste que no es en los países subdesarrollados que donde nacerá la revolución moderna:

“El marxismo es en primer lugar una teoría de la revolución en los países capitalistas, no en los países subdesarrollados. Si los marxistas buscaran de ahora en adelante las raíces de la revolución en los países coloniales y las contradicciones del capitalismo en la oposición entre Occidente y el Tercer Mundo, o incluso en la lucha entre los dos bloques, deberán de una vez dejarse de llamar marxistas. [...]”

Por más importantes que sean los países subdesarrollados, no es allí que se decidirá el destino del mundo moderno.”⁶⁶⁵

Su pensamiento en esa época partía de la mirada del obrero capitalista, lo cual no le llevaba a reconocer las contradicciones presentes en la alienación de otras clases oprimidas y explotadas. Esto lo lleva a decir que el oprimido en la sociedad colonial es diferente al obrero, ya que es un esclavo que al ser tratado como ganado no vive las mismas contradicciones que el obrero en la sociedad capitalista.⁶⁶⁶ Parece claro que el autor está aplicando a los oprimidos de los países subdesarrollados la lógica que él mismo critica del marxismo clásico, el cual no dilucida la relación entre la conciencia del proletariado y su acción.⁶⁶⁷ Más aún, su limitado enfoque en estos años no le

⁶⁶⁴ CASTORIADIS, C., “Modern Capitalism and Revolution (1960-1961)”, *Politics and Social Writings II*, cit., p. 226 -227. Versión en español (no accesible a esta autora): CASTORIADIS, C., *Capitalismo Moderno y Revolución*, Ruedo Ibérico: París, 1970.

⁶⁶⁵ Ibidem, p. 232.

⁶⁶⁶ Ibidem, p. 258.

⁶⁶⁷ Ibidem, p. 262.

permitía ver, contrario al Pensamiento de la Liberación en Latinoamérica, que la alienación que sufren los demás oprimidos de la tierra también produce instancias de potencial revolución.

B. Segunda etapa: perspectiva ampliada sobre el sujeto oprimido.

En los escritos del 1962 al 1964 la percepción de Castoriadis se amplía en cuanto ya no se refiere directamente al obrero como protagonista exclusivo del impulso revolucionario, y reconociendo el potencial de revolución mediante la realización de la autonomía en las relaciones sociales de todos los campos humanos. Vemos como los eventos del momento brindan otro matiz al pensamiento de nuestro autor, incluyendo el final de la guerra en Argelia,⁶⁶⁸ el tratamiento de la sexualidad en un libro publicado en Rusia,⁶⁶⁹ los movimientos estudiantiles,⁶⁷⁰ el rápido desenlace de la huelga de mineros en Francia,⁶⁷¹ entre otros. Pero el evento principal fue la separación ideológica del grupo *S. ou B.*, que se exacerba durante esos años e impulsada por una nueva orientación en su reflexión y propaganda:

“Romper con la ideología burocrática significa en primer lugar romper con los temas de esa ideología y de la correspondiente propaganda. Significa ampliar los temas de que hablamos a todos los aspectos de la vida de los hombres en sociedad. [...] Si el socialismo no se reduce a algunas transformaciones del sistema económico, si incluso esas transformaciones son inconcebibles y están vacías de contenido sin otra cosa, sin un cambio radical de la actitud de los hombres frente a la sociedad; si ese cambio sólo puede

⁶⁶⁸ CASTORIADIS, C., “Para una nueva orientación”, en *La Experiencia del Movimiento Obrero II: Proletariado y Organización*, cit., p. 195.

⁶⁶⁹ CASTORIADIS, C., “Sexual education in the USSR”, en *Politics and Social Writings III*, cit., p. 56.

⁶⁷⁰ CASTORIADIS, C., “Student Youth”, *Ibidem*, p. 64.

⁶⁷¹ CASTORIADIS, C., “La huelga de los mineros”, en *La Experiencia del Movimiento Obrero II: Proletariado y Organización*, cit., p. 271.

producirse porque los hombres comprenderán que su gestión de la sociedad concierne verdaderamente su vida concreta, entonces, esa vida concreta, en su infinitud de aspectos, ha de ser nuestro tema permanente.”⁶⁷²

El grupo de Cornelius Castoriadis reconoce la importancia de la opresión en sus diversas facetas, y ya no ve al obrero como el protagonista exclusivo del movimiento revolucionario. Así, logran ampliar su mirada crítica a todos los aspectos de la vida social cotidiana afectados por la explotación y dominio capitalista.

De esta forma vemos se amplía en el grupo y en nuestro autor su mirada a temas variados, incluyendo el tema de los países no industrializados y su importancia decisiva dentro de lo que llegan a reconocer como un problema mundial.⁶⁷³ Sin embargo, todavía en la última publicación del grupo en junio del 1965, y a pesar de reconocer explícitamente en la carta explicando la suspensión de *S. ou B.* que se han equivocado en la potencialidad de un movimiento obrero como fuerza política revolucionaria, el autor mantiene su enfoque en “la parte moderna del mundo” y la posición de que el destino revolucionario no se encuentra en los países subdesarrollados:

“Sabemos que desde hace diez años esos fenómenos más o menos claramente percibidos y analizados, han empujado a algunos a trasladar sus esperanzas a los países subdesarrollados. Desde hace tiempo hemos señalado en la

⁶⁷² CASTORIADIS, C., “Sobre la orientación de la propaganda”, en *Ibidem*, p. 202. Así, el autor señala como grandes ejes en la elaboración de su propaganda 1) análisis de la forma en que se disgrega la existencia social de la gente en todos los campos por el capitalismo con consecuencia de miseria, 2) análisis de las reacciones positiva y de lucha que se dan en todos los campos, creando nuevas formas de existencia o soluciones positivas. *Ibidem*, p. 205. Los temas propuestos en el texto son muy variados, e incluyen desde el trabajo y sus nuevas formas, a los niños, la juventud, la pedagogía moderna, el alojamiento, el ocio, y, no menos importante, los países no industrializados. *Ibidem*, pp. 207-210.

⁶⁷³ CASTORIADIS, C., “Reemprender la Revolución”, *cit.*, p. 239.

revista porque es ilusorio ese traslado: si la parte moderna del mundo estaba irremediablemente podrida, resultaría absurdo pensar que un destino revolucionario de la humanidad podría llevarse a cabo en otra parte. De hecho, en todos los países subdesarrollados, o bien no llega a construirse un movimiento social de las masas, o bien no puede hacerlo más que burocratizándose. [...]

Solo volverá a ser posible una actividad revolucionaria cuando una reconstrucción ideológica radical pueda encontrarse con un movimiento social real.”⁶⁷⁴

Se pierde la esperanza en el obrero, convertido ahora en empleado apático, incapaz de mantener una conciencia revolucionaria, pero tampoco se reconoce, a causa de un protagonismo atribuido a los países *desarrollados*,⁶⁷⁵ la capacidad de otras poblaciones, grupos o humanos oprimidos de tener dicha conciencia y reconstrucción ideológica que se encuentre con un potente movimiento con fuerza de cambio social real.

No es hasta 1968, en su texto *La Revolución Anticipada*, que Castoriadis atribuye a otro sujeto que no es el obrero la posibilidad de llevar a cabo un movimiento revolucionario hacia la autonomía. Nos situamos, claro está, en el contexto de las variadas luchas en contra del sistema instaurado y de múltiples revoluciones que se dieron a través del globo durante esos años. En Francia, fueron los estudiantes que en el 1968

⁶⁷⁴ CASTORIADIS, C., “La suspensión de la publicación de «Socialisme ou Barbarie»”, cit., pp. 315-316.

⁶⁷⁵ Con este protagonismo de los países *desarrollados*, Castoriadis penosamente se enfoca completamente en la sociedad moderna, comportamiento comparable a aquel de las distintas totalidades que se fetichizan criticado desde la Filosofía de la Liberación: “la política: como los Imperios o el Estado, manifestación histórica de la divinidad; la erótica: como machismo fetichista; la pedagógica: la ideología vigente pasa por ser revelación de lo Absoluto, como la «civilización occidental y cristiana» de la *american way of life*.” DUSSEL, E., *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, cit., p.174. Estamos de acuerdo con Dussel cuando indica: “Toda crítica, entonces, debe comenzar por negar la divinidad del absoluto fetichista que niega la posibilidad de realización humana.” Ibidem

llevaron a cabo un movimiento revolucionario que paralizó el país y logró cuestionar el dominio y opresión capitalistas en formas no burocráticas:

“En unos cuantos días el movimiento revolucionario estudiantil se esparcido a través del país. Ha retado la jerarquía y ha comenzado a tumbarla en donde parecía imposible: en el campo del conocimiento y la educación. Ha hecho un llamado, y ha comenzado a lograr, la auto-gestión autónoma y democrática de las colectividades. Ha retado y disminuido considerablemente el monopolio de la información por variados centros de poder. Está poniendo en cuestión no solamente los detalles, pero los mismos fundamentos y sustancia de la «civilización» contemporánea: sociedad consumerista, la división entre trabajadores manuales y los intelectuales, el carácter sacrosanto de la Universidad y otros lugares sagrados de la cultura capitalista-burocrática.”⁶⁷⁶

De esta forma, en su organización y sus acciones, los estudiantes lograron establecer lo que Castoriadis tanto sugería al movimiento obrero: una relación distinta con las masas, convirtiéndose en expresión de la colectividad, y logrando su manejo autónomo y democrático. Más aún, como explica el autor, la alienación y opresión generalizada de la sociedad capitalista burocrática, en la cual el humano está impedido de controlar su vida, ha despertado la conciencia revolucionaria de los estudiantes franceses, junto con los campesinos y demás ciudadanos que los apoyaron.⁶⁷⁷ Incluso, nos señala el autor:

⁶⁷⁶ CASTORIADIS, C., “The Anticipated Revolution”, en *Political and Social Writings III*, cit., p. 125. [Traducción nuestra]

⁶⁷⁷ Como indica el autor,

“El movimiento actual demuestra que la contradicción de la sociedad capitalista-burocrática no es la «anarquía del mercado», o la antinomia existente entre «el desarrollo de las fuerzas de producción y las formas en que se es dueño de propiedad» o entre «la producción colectiva y la apropiación privada». El conflicto central alrededor del cual se acomodan los demás es claramente aquel entre directores y ejecutantes. La contradicción insuperable que estructura la división de esta sociedad se manifiesta en la necesidad del capitalismo

“Las universidades anglosajonas han sido modernizadas, y esto no las ha hecho inmunes al surgimiento de la misma clase de conflictos. Lo hemos visto en los eventos en Berkeley en los Estados Unidos, o en la LSE [London School of Economics] en Londres. Lo común es precisamente esa incapacidad de la sociedad capitalista-burocrática de “modernizarse” a sí misma sin una crisis profunda – como es demostrado en todos los niveles por el problema de los campesinos franceses, la cuestión de los negros en los Estados Unidos, e incluso el problema de sub-desarrollo a nivel mundial.”⁶⁷⁸

Sigue centrándose en las contradicciones de la sociedad capitalista-burocrática, pero abre su mirada a sus implicaciones a través del mundo. Aun cuando destaca a la clase obrera, oprimida y explotada, como única en la historia en lograr efectos y resultados permanentes en la sociedad moderna, Castoriadis se abre a la posibilidad que sean otros protagonistas, los estudiantes, quienes logren la verdadera revolución.⁶⁷⁹

C. Tercera Etapa: una mirada a los países “subdesarrollados”.

Consideramos que esta apertura a otra posible “clase” revolucionaria se expande más aún en el pensamiento de Castoriadis reflejado en sus escritos posteriores a su obra *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, o sea, en los años posteriores al 1974. Como explicáramos anteriormente, luego de los eventos de finales de los 60s, nuestro autor hace una retirada intelectual

burocrático de excluir a las personas del manejo de sus propios asuntos, y en su inestabilidad al hacerlo (si lo lograra, el sistema quebrantaría por su propio logro). Su expresión humana y política se encuentra en el proyecto burócrata de convertir a las personas en objetos (ya se a través de la violencia, mistificación, manipulación, métodos de enseñanza, o «zanahorias» económicas) y la resistencia de las personas a permitir que esto suceda. [...] El funcionamiento del capitalismo burocrático crea las condiciones para un despertar de la conciencia, condiciones que se encuentran materialmente contenidas en la propia estructura de una sociedad alienante y opresiva.” Ibidem, p. 127.

⁶⁷⁸ Ibidem, p. 127.

⁶⁷⁹ Ibidem, p. 149.

para estudiar la teoría psicoanalítica, el lenguaje y la filosofía tradicional griega. Lo que descubre en sus estudios le permite re-pensar su entendimiento de lo humano (ideas ya presentadas en el primer capítulo) y describir su relación con el magma de significaciones imaginarias. Como expusiéramos en el primero capítulo, la alienación del humano de su participación lúcida y consciente en la auto-institución de la sociedad, es un estado opresivo impuesto por pensamientos heredados operando bajo *significaciones imaginarias centrales* que ocultan la *temporalidad esencial* de la sociedad y racionalizan su propia heteronomía.

“La sociedad, por tanto, es siempre autoinstitución de lo histórico-social. Pero esta autoinstitución en general no se sabe como tal (lo que ha hecho creer que no puede saberse como tal). La alienación o heteronomía de la sociedad es autoalienación; ocultación del ser de la sociedad como autoinstitución a sus propios ojos, recubrimiento de su temporalidad esencial. Esta autoalienación – sostenida a la vez por la respuesta que históricamente se han dado hasta ahora a las exigencias del funcionamiento psíquico, por la tendencia propia de la institución y por la dominación casi incoercible de la lógica-ontología identitaria – se manifiesta en la representación social (ella misma, cada vez, instituida) de un origen extrasocial de la institución de la sociedad (origen atribuido a seres sobrenaturales, a Dios, a la naturaleza, a la razón, a la necesidad, a las leyes de la historia o el ser-así del Ser). Desde ese punto de vista, una parte esencial del pensamiento heredado no es otra cosa que racionalización de esta heteronomía de la sociedad y, en tanto tal, una de sus manifestaciones.”⁶⁸⁰

De esta forma, para Castoriadis el pensar la opresión adquiere generalidad, ya que implica fundamentos de la socialización humana en todas sus formas de existencia.

⁶⁸⁰ CASTORIADIS, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, cit., p. 575.

El proyecto para una sociedad autónoma postulado por Castoriadis pasa de esta forma a alimentarse de las luchas de muchos movimientos emancipadores – *obreros, mujeres, jóvenes, minorías de todas clases* – que luchan, no solamente contra la explotación económica, sino contra la dominación en sí misma.⁶⁸¹ Como explicáramos en el capítulo inicial, nuestro autor llega a visualizar la expansión del “germen de autonomía”, a través de la idea de la igualdad expandida de la modernidad (exigencia de igualdad “no en el cielo, sino aquí y ahora” y que impulsa la igualdad política) bajo la cual NINGUNA institución pueda salvarse de su puesta en cuestión.⁶⁸² Más aun, al entrar de lleno en el tema de la democracia, nuestro autor enfatiza en la importancia de la actividad colectiva auto-reflexiva en todas las esferas (privada, público-privada y pública), postulando una visión expansiva de la democracia que aborda todas las esferas de la vida humana. El proyecto de autonomía implicará, por tanto, la necesaria participación política de todos los humanos, no solamente la actuación de un grupo específico.

Como resultado, vemos a un Castoriadis que en sus obras posteriores menciona el problema de la opresión y la explotación como uno que solo tiene solución a nivel internacional y que incluso echa una mirada a la aportación que puede hacer las sociedades tradicionales de países sub-desarrollados en este esfuerzo. En 1977, en la presentación al grupo universitario Candido Mendès titulada “*Reflexiones sobre el «Desarrollo» y la «Racionalidad»*” y la discusión posterior con los presentes, Castoriadis expone su crítica al concepto de «desarrollo» en la sociedad moderna que, impuesto al Tercer Mundo implicaba la transformación de sus estructuras

⁶⁸¹ CASTORIADIS, C., “Una interrogación sin fin”, en *Los Dominios del Hombre*, cit., p. 91 y “Si es posible crear una nueva forma de sociedad”, en *Una Sociedad a la Deriva: Entrevistas y Debates*, cit., p. 164.

⁶⁸² Ver Capítulo 1, supra, p. 43.

sociales, significaciones, valores, etc.,⁶⁸³ y además insiste en que para que haya una *transformación esencial*, es indispensable que envuelva tanto al mundo desarrollado y sub-desarrollado.⁶⁸⁴ Es relevante recordar sus expresiones finales dentro del intercambio (las cuales citamos anteriormente en otro contexto), en donde Castoriadis indica:

“Lo que desde hace largo tiempo resulta esencial, a mi parecer, en toda la cuestión del «desarrollo», es que los países del Tercer Mundo contenían, y tal vez siempre contienen, la posibilidad de una original aportación positiva a la necesaria transformación de la sociedad mundial. Esta es la posibilidad totalmente escamoteada en las discusiones habituales sobre el desarrollo; y esta es la posibilidad destruida por el «desarrollo» capitalista-burocrático de esos países, y por ello el odio que se puede experimentar hacia las burocracias que se crean en ellos es tanto más grande. Hablando esquemáticamente, puede decirse que en la mayor parte de esos países las formas tradicionales todavía no estaban, ni lo están aún, completamente disueltas, ni el tipo tradicional de ser humano completamente destruido. No hace falta decir que esas formas tradicionales corrían parejas, casi siempre, con la explotación, la miseria, y toda una serie de factores negativos; pero preservaban algo que se ha roto en y por el desarrollo capitalista en Occidente: cierto tipo de sociabilidad y de socialización y un cierto tipo de ser humano. Desde hace largo tiempo creo que la solución a los problemas actuales de la humanidad deberá pasar por la conjunción de este elemento con lo que el Occidente pueda aportar; entiendo por ello la transformación de la técnica y el saber occidentales, de modo que se puedan poner al servicio del mantenimiento y del desarrollo de las formas auténticas de sociabilidad que

⁶⁸³ CASTORIADIS, C., “Reflexiones sobre el «desarrollo» y la «racionalidad»”, en *El Mito del Desarrollo*, Kairòs, Barcelona, 1980, p. 190.

⁶⁸⁴ Ibidem, p. 214. Incluso, en la página posterior Castoriadis destaca el cambio en la situación de la mujer y su papel en la sociedad como la “*transformación social e histórica más importante de la época contemporánea*” y que la misma se ha llevado a cabo sin estar en los programas de los marxistas, sin el apoyo de los Partidos, de forma “*colectiva, anónima, cotidiana.*” Ibidem, p. 216. Reconoce así una vez más la liberación de una clase oprimida, no relacionada directamente al movimiento obrero.

subsisten en los países «subdesarrollados», y a cambio, la posibilidad para los pueblos occidentales de aprender algo que han olvidado, de inspirarse para hacer revivir formas de vida verdaderamente comunitarias.”⁶⁸⁵

Así, nuestro autor abre su mirada a los países sub-desarrollados, y a sus formas de existencia social que podría contribuir e inspirar cambios hacia la transformación del mundo.

Al mirar las formas de sociabilidad en los países subdesarrollados reconoce, además de la necesidad de transformación de la técnica y saberes occidentes, una cierta “forma de ser” de dichas sociedades que llama su atención como formas de sociabilidad que hacen falta en un occidente “roto”, fragmentado por el desarrollo capitalista. Se abren para nuestro autor, por tanto, oportunidades de intercambio entre ambas sociedades, países “desarrollados” y “sub-desarrollados”, en la búsqueda mundial de la sociedad autónoma y la liberación de los oprimidos. La próximas secciones exploran las posibilidades de dicho intercambio entre el pensamiento de Castoriadis y el Pensamiento de la Liberación.

III. Intercambio entre el pensamiento de Castoriadis y el Pensamiento de la Liberación: concientización, teología y comunalidad.

Como vemos, Castoriadis va paulatinamente incorporando en su perspectiva revolucionaria el efecto de la opresión y dominación capitalista y burocrática en todos los aspectos de la vida humana, además de ver que la necesidad de cambio hacia la autonomía es un proyecto mundial que implica todos los pueblos. El protagonismo del obrero en los países *desarrollados*

⁶⁸⁵ Ibidem, pp. 130-131.

abre paso a una comprensión más cabal de la naturaleza humana y de cómo la propia socialización de los humanos se ha convertido en instancia de dominio. Esta ampliación de su perspectiva del oprimido ocurre mientras el autor va explorado las teorías psicoanalíticas y desarrollando lo que será su principal aporte conceptual y teórico, expuesto en su libro *La Institución Imaginaria de la Sociedad*. Es en esos momentos en que el autor comprende las implicaciones existenciales (en términos psico-sociales) de la autonomía, y de la necesaria generalización de la misma para posibilitar una verdadera sociedad autónoma y democrática.

En ese sentido, nuestro autor reconoce lo postulado por el Pensamiento de la Liberación en cuanto al carácter fundamental y existencial de poder pronunciar las palabras y dialogar formas de transformar el mundo, o sea, que el humano participe activa y lúcidamente en la creación de los significados y ejerza un rol activo en la sociedad instituyente. Al comprender la realidad humana desde esta perspectiva, se rechazan las relaciones de dominio que establecen a unos grupos como los que dictan las pautas y otros como los que obedecen. Para transformar esta relación desequilibrada de poder y realizar la autonomía, hay que crear nuevas significaciones e instituciones que promuevan el “tipo antropológico” de ser humano que, como indica el Pensamiento de la Liberación, sean capaces de asumir las riendas de sus vidas de forma crítica y ser parte de una sociedad verdaderamente democrática. Por lo tanto, existe coincidencia sobre la visión de lo que es democracia como régimen donde no existe ciencia de la cosa política, y donde el cuerpo soberano debe ser la totalidad de los afectados. En dicho régimen no hay cabida para la opresión, la cual deberá ser eliminada para que los humanos puedan interactuar, deliberar, crear y cultivar su conciencia social.

Así, esta similitud en las perspectivas sobre la opresión implica unas apuestas similares en técnicas o prácticas para el cambio efectivo, y por lo tanto una posibilidad de intercambio entre ambas corrientes de pensamiento. Por un lado, vemos como se apuesta principalmente al cambio pedagógico como forma de impulsar la socialización de sujetos verdaderamente autónomos. También vemos en ambos pensamientos que es indispensable la descentralización de la “dirección”, o sea, la participación efectiva de los humanos en la discusión y toma de decisiones sobre los asuntos que le afectan. Por esto, se plantea en Castoriadis, como lo hace también Dussel, que la Constitución y el Derecho, o sea la institución formal del Estado, tenga formas flexibles de reformarse que no impliquen su propia destrucción.⁶⁸⁶ De esta forma, a través de la praxis democrática tanto en el espacio público, como el espacio público-privado (escuela, trabajo, comunidad), se construyen desde la propia realidad instituciones que encarnan la libertad (y la responsabilidad que ésta implica) ⁶⁸⁷ como significación imaginaria central. Al dilucidar la realidad desde el humano oprimido y dominado por una sociedad de significaciones heterónomas impuestas por el poder excluyente, ambos pensamientos llegan a una visión

⁶⁸⁶ Cfr. DUSSEL, E. “Derechos Humanos y Ética de la Liberación” y “La Transformación del Sistema del Derecho”, cit. Como explicáramos, Dussel propone la creación de instituciones políticas que proveen el marco para lo que llama el “tiempo intermedio” entre el momento en que se identifican quiénes resultan excluidos de una norma instituida y el planteamiento de la legitimidad necesaria para su reformulación. Esto se asemeja muchísimo a la sugerencia de Castoriadis de que se cree una Constitución que tome en cuenta la centralidad de la actividad humana y lo social.

⁶⁸⁷ Al igual que Castoriadis, Freire habla de la conexión entre libertad y responsabilidad:

“Los oprimidos, que introyectando la «sombra» de los opresores siguen sus pautas, temen a la libertad, en la medida en que ésta, implicando la expulsión de la «sombra», exigiría en ellos que «llenaran» el «vacío» dejado por la expulsión con «contenido» diferente: el de su autonomía. El de su responsabilidad, sin la cual no serían libres. La libertad, que es una conquista y no una donación, exige una búsqueda permanente. Búsqueda que sólo existe en el acto responsable de quien la lleva a cabo.” FREIRE, P., *Pedagogía del oprimido*, cit., p. 41.

abarcadora de la democracia (como forma de vida) y a propuestas muy similares de acción. Es muy relevante el posible intercambio entre ambas vertientes, para que se pueden beneficiar de sus diferencias respectivas ideas.

A. Concientización: potencial revolucionario en Latinoamérica.

Al explorar las diferencias entre Castoriadis y el Pensamiento de la Liberación en Latinoamérica revela campos de posibles intercambios y sobre los cuales la teoría de Castoriadis puede ser matizada y expandida. Considerando el pensamiento de Castoriadis y su mirada al oprimido, podemos ver la forma en que durante sus escritos entre el 1948 y el 1964 su perspectiva se centraba exclusivamente en la opresión sufrida por la clase obrera en los países desarrollados y restando importancia al potencial revolucionario de otras clases oprimidas. Entendemos que este énfasis en la alienación del obrero y en su potencial revolucionario, refleja su adherencia durante esos años a la filosofía occidental y la teoría de alienación marxista, la cual Castoriadis durante esa época intentó mantener vigente.⁶⁸⁸ Su marco de pensamiento, sin embargo, no le permitió apreciar a cabalidad lo que sucedió en los países periféricos en la década de los 60s y el surgimiento del Pensamiento de la Liberación latinoamericano.

Con el comienzo de la Revolución Cubana en el 1959 hasta los eventos del 1968 en París, Berkeley, China, México y Argentina, surge una “conciencia de la realidad del mundo periférico, en el horizonte de los países que fueron

⁶⁸⁸ Cfr. CARRETERO PASÍN, A. E., “La radicalidad de lo imaginario en Cornelius Castoriadis”, Revista *Anthropos*, Vol. 198, 2003, p. 101, donde el autor explica el interés de Castoriadis de ensalzar los escritos del joven Marx.

colonias de Europa, donde las ciencias en general, y las ciencias sociales y la filosofía en particular, tuvieron igualmente un carácter colonial, de repetición del horizonte de categorías y método de las ciencias metropolitanas.”⁶⁸⁹ Esta conciencia, junto con la inhumanidad y miseria del mundo social, político y económico,⁶⁹⁰ produjo corrientes de pensamiento y prácticas liberadoras, como explicáramos arriba. En Brasil, como mencionáramos, el educador Paulo Freire implementó desde finales de los 40s a principios de los 60s (antes de su exilio), su modelo de alfabetización para campesinos enfatizando su concientización y la práctica liberadora, y sus ideas fueron usadas por la Teología de la Liberación, las Comunidades Eclesiales de Base, y veinte años más tarde el Movimiento de los Sin Tierra.⁶⁹¹ Como explica Dussel:

“La «Filosofía de la Liberación» partía desde el *locus enuntiationis* de la víctima material, del efecto negativo del autoritarismo, del capitalismo, del «machismo», pero, y aquí comienza una diferencia abismal (hasta el presente, y deber ser objeto *explícito* de nuestro diálogo), de la negatividad material del colonialismo (del indio, del esclavo africano, de la guerra del opio contra China, etc.), fenómeno correlativo al capitalismo metropolitano, a la Modernidad, al eurocentrismo. La víctima no era ya para nosotros, como para M. Horkheimer, J. Habermas o la «tercera generación» de la Teoría Crítica, solamente el obrero, el judío perseguido en Auschwitz, el ciudadano bajo el nazismo, la mujer o el mundo obrero ante la

⁶⁸⁹ BELLO ORTIZ, N.L., ZUÑIGA, J., et.al., “Filosofía de la Liberación...”, cit., p. 399. Por su parte, José Luis Rebellato indica: “El 68 y los fenómenos políticos que lo acompañaron nos volvieron conscientes de nuestra condición latinoamericana.” REBELLATO, J., *La Encrucijada de la Ética*, cit., p. 20.

⁶⁹⁰ Sobre la miseria de los campesinos latinoamericanos, pueden referirse al libro “Diarios de Motocicleta” de Che Guevara, en el cual ilustra el estado de servidumbre de millones de campesinos ante los dueños de las tierras.

⁶⁹¹ CLEARY, E., “Los Sin Tierra”, en *Mobilizing for Human Rights in Latin America*, cit., pp. 72-75. Para un recuento de la historia de los Sin Tierra desde la perspectiva de los Derechos, pueden referirse a LOSANO, M. G., *Función Social de la Propiedad y Latifundios Ocupados. Los Sin Tierra de Brasil*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas Universidad Carlos III de Madrid y Fundación El Monte, Editorial Dykinson, Madrid, 2006.

crisis del Estado de bienestar, sino que eran las víctimas de un sistema mundial (un *World-System* globalizado desde 1492) que incluía el sistema de la *hacienda* latinoamericana que explotaba al indio, el de la *mita* que extraía la plata de las minas como las de Potosí (primera moneda mundial del capitalismo colonial), el de las plantaciones con esclavo del África llevado a la América tropical, de las indias *amancebadas* con el conquistador, de los niños educados en el cristianismo (dominación cultural por una religión extraña), etc.”⁶⁹²

Así, el Pensamiento de la Liberación vio desde los años 60s la realidad heterónoma en las distintas formas de dominación dentro de la existencia mundial, lo cual a su vez impulsó prácticas liberadoras.

El impulso de esta concientización latinoamericana, podemos decir, llevó a que surgiera lo que Cleary llama la distintiva tradición latinoamericana de derechos humanos.⁶⁹³ Sin embargo Castoriadis, aun cuando en los 60s amplió su mirada para ver que la opresión y explotación capitalista-burocrática toca muchos aspectos de la vida, y hasta llega a ver otros posibles protagonistas, como la juventud estudiantil, sigue restando importancia a los movimientos sociales de países periféricos. Nuestro autor no reconoció el potencial de estos acontecimientos y movimientos sociales en la periferia, ni la importancia del tema del dominio en la existencia humana en general hasta la década de los 70s, luego de haber perdido la esperanza en el potencial del movimiento obrero y haber construido un nuevo marco de comprensión sobre la existencia humana.

Es el marco conceptual en torno al imaginario, el magma y la autonomía, presentado en su libro *la Institución Imaginaria de la Sociedad* y

⁶⁹² DUSSEL, E., “Desde la Teoría Crítica a la Filosofía de la Liberación”, en *Materiales para una Política de la Liberación*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2007, pp. 337-338.

⁶⁹³ CLEARY, E., “Is there a distinctive tradition of Human Rights in Latin America?”, en *Mobilizing for Human Rights in Latin America*, cit., pp. 10-11.

desarrollado posteriormente, el que permite a Castoriadis identificar el porqué es necesario establecer una relación distinta entre lo instituyente y lo instituido para lograr la sociedad autónoma. Como discutiéramos en pasados capítulos, esta relación distinta implica para Castoriadis que el ser humano pueda participar en la creación de significados, siendo capaz de cuestionar activamente los provistos por la institución. Nos parece claro que el Pensamiento de la Liberación en Latinoamérica, ya en sus inicios, había identificado esta necesidad de liberar a los humanos brindándole la posibilidad de cuestionar la institución y construir sus propias significaciones y leyes. Esta **ruptura como creación ontológica**, según se refiere Castoriadis a las sociedades que ponen en tela de juicio sus propias instituciones, no solamente ocurre en Occidente (Grecia y Europa Occidental) como tanto enfatiza nuestro autor, sino también en sociedades que buscan liberarse del yugo colonial como Latinoamérica.⁶⁹⁴ La concientización del latinoamericano sobre su condición colonial y oprimida, y su lucha por la autonomía a través de los movimientos sociales guiados por el Pensamiento de la Liberación, son también momentos de ruptura con potencial revolucionario, incluso cuando dicha ruptura se logra muchas de las veces en compañía de la religión.

B. Teología liberadora: potencial revolucionario del concepto Dios.

De igual forma, al estudiar la evolución de Castoriadis en cuanto a la opresión y dominación, logramos identificar otro aspecto en el cual

⁶⁹⁴ Para una profunda e interesante obra sobre la constitución del sujeto en la filosofía Latinoamérica, ver ACOSTA, Y., *Filosofía Latinoamericana y Democracia en Clave de Derechos Humanos*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2008. También en ACOSTA, Y., *Sujeto y Democratización en el Contexto de la Globalización. Perspectivas Críticas desde América Latina*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2005.

Castoriadis presenta una perspectiva limitada. Como discutiéramos, los eventos y movimientos en Latinoamérica incluyeron una fuerte participación de creyentes, sacerdotes y miembros de las iglesias en el movimiento de liberación que se conoce como Teología de la Liberación. En marcado contraste, y como también hemos discutido, Castoriadis cree firmemente en la necesidad de la secularización absoluta en los asuntos colectivos, y estima que las creencias religiosas son necesariamente heterónomas:

“La palabra Dios no tiene ningún otro referente que la significación Dios, tal como es postulada en cada momento por la sociedad considerada. El «referente» que sería las representaciones individuales de Dios (o de los dioses), es *creada* por medio de la creación y la institución de esta significación imaginaria central que es Dios. La significación Dios es a la vez creadora de un «objeto» de representaciones individuales y elemento central de la organización del mundo de una sociedad monoteísta, ya que Dios es puesto a la vez como fuente del ser y ente por excelencia, norma y origen de la Ley, fundamento último de todo valor y polo de orientación del hacer social, puesto que es por referencia a él como una región sagrada y una región profana se encuentran *separadas*, como son instituidas una multitud de actividades sociales y creados los objetos que no tienen ninguna otra «razón de ser». Solo en un segundo sentido, derivado y finalmente sin gran interés, se puede decir que a partir de la institución de Dios y de la religión, las significaciones religiosas se encuentran agregadas a objetos o actos que habían tenido o hubieran podido tener una existencia social «independiente» de ellas.”⁶⁹⁵

Así, al ser puesto Dios como fundamento último, según Castoriadis, se convierte en “origen extrasocial de la institución de la sociedad”, o sea, se convierte en una significación central alienante.⁶⁹⁶ De ser necesaria esta conclusión de nuestro autor, ¿cómo es posible que un movimiento religioso

⁶⁹⁵ CASTORIADIS, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, cit., pp. 560-561.

⁶⁹⁶ *Ibidem*, p. 575.

como la Teología de la Liberación haya servido para la concientización y liberación de campesinos y pueblos oprimidos en Latinoamérica? Ante la realidad vivida por estos pueblos, hay que cuestionar la conclusión de nuestro autor de que *Teología* necesariamente implica *heteronomía*.

Vemos que, al declarar que la creencia en Dios necesariamente implica un origen extrasocial de la Ley, Castoriadis vuelve a subestimar su dependencia en el propio imaginario greco-occidental. En este sentido, estamos de acuerdo con lo que argumenta Carretero Pasín cuando indica que “la valoración de la religión que Castoriadis lleva a cabo descansa, en última instancia, sobre una *sensibilidad* plenamente ilustrada.”⁶⁹⁷ En el magma de significaciones imaginarias del cual proviene, la significación central de Dios tiene un contenido específico de determinación el cual sujeta tradicionalmente sus creyentes,⁶⁹⁸ convirtiéndose en un veto previo a cualquier actividad de la imaginación radical. Por ejemplo, la adhesión acrítica a las escrituras según interpretado por algún ministro, la dependencia absoluta en las formalidades de la iglesia y sus representantes para el perdón y la purificación, y la creencia que la redención o emancipación del humano será en una existencia posterior a la vida, son ideas que plantean una sujeción heterónoma a los postulados impuestos por dicha institución. Son

⁶⁹⁷ CARRETERO PASÍN, A.E., “La radicalidad de lo imaginario...”, cit., p. 104.

⁶⁹⁸ Como argumenta Dussel,

“Las religiones universales, después de un largo periodo de gestación (que dura siglos), llegan a identificarse con las culturas (y los estados respectivos) que colaboraron en su origen. Esta identificación con la cultura, con las clases dominantes, se da en China en el confucianismo (religión o ética burocrática); en la India en la «brahmanización» del hinduismo; en el mundo musulmán se trata de la interpretación oficial y del manejo de *El Korán* desde el poder del califato, y es el fenómeno de la Cristiandad (como cultura e Imperio desde Constantino o Teodosio) en la historia cristiana.” DUSSEL, E. “Sentido sociohistórico de la Teología de la Liberación. Reflexiones sobre su origen y contexto mundial”, en PIÑON, et.al., *Debate Actual sobre la Teología de la Liberación*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2003, p. 57.

heterónomas pues, como explicáramos en el Capítulo I, se postula un origen y fundamento extra-social de las normas, fuera del alcance de los vivos.

Sin embargo, al mirar otros tipos de significaciones religiosas, se encuentran concepciones espirituales que no producen la heteronomía social, o sea, que no ocultan la autocreación y autoalteración en la sociedad. Resalta en este punto las observaciones hechas por el propio Castoriadis a las religiones griegas para el tiempo en que surge la filosofía y la democracia en esas civilizaciones. El autor destaca que los dioses griegos son “inmortales”, no eternos, y que forman parte de la única significación garantizada: el sin sentido o *Abismo*.⁶⁹⁹ Es esta forma de significar a sus dioses y al mundo (como *Caos*) lo que permite a los griegos edificar la filosofía y la democracia (“la *paeidia* griega es la conquista de la *hybris*”).⁷⁰⁰ Si, por otro lado, consideramos la Teología de la Liberación, vemos que ha habido una re-interpretación de los conceptos o significaciones religiosas de forma que su contenido no determina al creyente, sino que impulsa una visión crítica y el compromiso de lucha por la autonomía:

“La Teología de la Liberación, aunque se origina en elites intelectuales (universitarias y obreras desde 1968), no tiene un ideal de «retorno» a una identidad pasada, ya que se diferencia críticamente de los grupos de poder cultural, político, económico o religioso herencia de la antigua Cristiandad que la pone en crisis, e igualmente de las oligarquías, y aún burguesías. Esto es posible por una ruptura crítica con dichos

⁶⁹⁹ CASTORIADIS, C., “El Pensamiento Político”, cit., pp. 328-339. Nos indica el autor: “La captación primordial es, como hemos visto, que no hay significación garantizada del mundo y de la existencia – o antes bien, que la única significación garantizada es el sinsentido, que constituye para cada humano la certeza de la muerte (Odisea, XI, 488.491) y para todo ente en el *khosmos*, inclusive para los dioses, la *Dike*, que garantiza su destrucción llegado el momento. Esto que yo he llamado el descubrimiento del Abismo (o *Caos*, *khasma*), va a la par del desencadenamiento, la liberación de *hybris* ...” Ibidem, p.339.

⁷⁰⁰ Ibidem.

estamentos hegemónicos (tanto culturales, económicos o políticos como eclesiales), y por un compromiso con las clases, grupos, movimientos populares de los oprimidos del capitalismo dependiente o excluidos del proceso de globalización modernizadora. Dicho compromiso proviene de una doble vertiente: por una parte y originariamente, por la relectura hermenéutica de los Evangelios y, por otra, por una reinterpretación de la vida y predicación del Jesús histórico, lo que permite a la «fe» cristiana descubrir un nuevo sentido de los acontecimientos de cambio social (y hasta revolucionarios) al final de la década de los sesenta en América Latina”.⁷⁰¹

Esta *ruptura crítica con los estamentos hegemónicos* que indica Dussel permite la interpretación distinta de los significados, incluyendo la apertura de la significación central “Dios” de manera que no sea una heterónoma o de dominación.

Sin pretender un análisis exhaustivo de la significación central “Dios” en la Teología de la Liberación, es posible establecer brevemente como la misma puede formar parte de los asuntos públicos en una sociedad autónoma. Veamos el significado que le da Freire, precursor de la Teología de la Liberación, en su primer libro “La Educación como Práctica de la Libertad”, escrito en 1969:

“Por otro lado, el hombre, y solamente él, es capaz de trascender. [...] No es exclusivamente la transitividad de su conciencia lo que le permite autoobjetivarse, y a partir de ahí reconocer órbitas existenciales diferentes, distinguir un «yo» de un «no yo». Su transcendencia, para nosotros, se basa también en la raíz de su finitud, en la conciencia que tiene de esa finitud, del ser inacabado que es y cuya plenitud se halla en la unión con su Creador. Unión que, por la propia esencia, jamás será de dominación o de domesticación, sino siempre de liberación. De ahí que la religión – *religare* – que encarna este sentido trascendental de las relaciones del hombre jamás debe ser un instrumento de su alienación. Exactamente por ser

⁷⁰¹ DUSSEL, E., “Sentido sociohistórico...”, cit, p. 58.

finito e indigente tiene el hombre, en la trascendencia por el amor, la posibilidad de retornar a la fuente que lo libera.”⁷⁰²

La idea de la unión del humano con Dios, para Freire, es una de liberación, no dominación. Por esto, al describir su concepto de diálogo en *La Pedagogía del Oprimido*, indica que para que exista el mismo tiene que haber amor, humildad y una intensa fe en los hombres.⁷⁰³ El humano que trasciende a través del amor (Dios) imprime en sus actos creación y humanización (hasta la revolución es un acto de amor).⁷⁰⁴ Por lo tanto, Dios se convierte, no en un dictador de Leyes o requisitos para la salvación, sino en una significación que implica la finitud del humano y el amor como contenido sustantivo necesario para la humanización.

De manera similar, en la Teología de la Liberación, Dios no es un ente dominante o heterónomo, sino uno liberador. Como explica Jesús García Martínez utilizando las ideas de Leonardo Boff:

“Se considera que el Dios bíblico es un «Dios de la vida», vida, entendida no como mera ausencia de muerte, sino comprendida desde una semántica amplia e integral. Es decir, el conjunto de acciones, gestos, y actitudes, encaminados a crear las condiciones básicas para con aquellas personas que viven en un inframundo. Desde la perspectiva interpretativa del pobre, el Dios que aparece en las Sagradas Escrituras no alimenta la resignación pasiva o el fatalismo de las circunstancias; sino, precisamente, todo lo contrario. Un Dios que se manifiesta como comunión de fraternidad y de liberación de las esclavitudes, que se encarna en nuestra realidad histórica; donde tanto el mundo como el hombre

⁷⁰² FREIRE, P., *La Educación como Práctica de Libertad*, cit., p. 32.

⁷⁰³ FREIRE, P., *Pedagogía del Oprimido*, cit., pp. 100-102.

⁷⁰⁴ Ibidem. Cfr. nota 5.

están destinados, no a la destrucción, sino a la libertad y a la dignidad plenas.”⁷⁰⁵

Ha sido esta significación de Dios como “Dios de vida” o “Dios de libertad” la que ha posibilitado e inspirado la formación de prácticas y movimientos, como hemos visto, de sorprendente articulación, diversidad y magnitud. Además del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil y otros países, cabe mencionar que se vincula la Teología de la Liberación al resurgir de las luchas indígenas y campesinas en Perú, Guatemala, Ecuador, Bolivia y México, a la lucha por los derechos de los niños y adolescentes encarcelados en Brasil a través de las Comunidades Eclesiales de Base, y a la lucha de las mujeres por la reivindicación de sus derechos humanos.⁷⁰⁶ El “Dios de la vida” ha sido significación central de una práctica de liberación con altas repercusiones en la región latinoamericana.

De esta forma, dicha significación de Dios desde la óptica preferencial por los pobres resulta en una novedosa y contextualizada forma de hacer teología. Ésta toma en cuenta la problemática socio-histórica Latinoamericana, permaneciendo abierta a las cuestiones y retos del momento histórico y promoviendo necesariamente una labor pedagógica “ya que sin conciencia ética y crítica no existe posibilidad alguna de liberación.”⁷⁰⁷ Igualmente, sobre su vocación original y crítica, nos explica Díaz Núñez:

“[...] [La Teología de la Liberación] es una propuesta original, autóctona, donde la relación teoría y praxis es un elemento sustancial que ha subrayado la dimensión pública y las implicaciones políticas de la fe; constituye un discurso crítico

⁷⁰⁵ GARCÍA MARTÍNEZ, J., “La Epistemología de la Teología de la Liberación y su Hermenéutica desde la Praxis”, *Telos: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, Vol 12 (3), 2010, pp. 287-297.

⁷⁰⁶ CLEARY, E. L., *Mobilizing for Human Rights...*, cit., pp. 25-26, 41, 55-58, 73-75.

⁷⁰⁷ GARCÍA MARTÍNEZ, J., “La Epistemología...”, cit., p. 294.

no solo frente a la sociedad, sino frente a la misma Iglesia y frente a sí misma. En este sentido el ser una Teología desde la práctica, le permite vigilar el dogmatismo ideológico que subyace a cualquier Teología y le permite cuestionar su propio devenir.”⁷⁰⁸

Además del cuestionamiento constante, otras importantes contribuciones de la Teología de la Liberación son el método inductivo de interpretación bíblica y la contextualización teológica, los cuales aportan a la reflexión sobre la propia situación y a expresar la fe cristiana desde distintos lenguajes, formas de pensar y expresiones culturales.⁷⁰⁹ Las significaciones y prácticas de esta teología, por tanto, fomentan la autorreflexión crítica e impulsa la creación de nuevas instituciones dentro de un significativo movimiento que lucha por la autonomía de los humanos oprimidos.

Siendo que no promueve la heteronomía social, podemos aseverar que esta forma de significar a Dios y practicar la teología no contradice los postulados de nuestro autor, excepto por aquel requisito de *laicidad* que Castoriadis mismo establece como condición de una sociedad autónoma. Las demás condiciones identificadas por Castoriadis para que exista una sociedad autónoma incluyen la necesidad de un movimiento colectivo y lúcido hacia la autonomía, educación y cultura crítica, participación efectiva

⁷⁰⁸ DIAZ NUÑEZ, L. G., *La Teología de la Liberación Latinoamericana a Treinta Años de su Surgimiento. Balance y Perspectivas*, México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2005, p. 101.

⁷⁰⁹ CLEARY, E. L., *Mobilizing for Human Rights...*, cit., p. 57. Es muy interesante la discusión de Stephen P. Judd, quien devela el impulso que le dio la Teología de la Liberación a un más reciente movimiento teológico conocido como Teología India, descendiente directa del trabajo misionero de Bartolomé de las Casas y su respeto a las culturas indígenas de América, y que pregona “balance, complementariedad, identidad y consenso” como formas alternativas de entender la relación de las personas con lo transcendental y los unos con los otros respetando la cualidad de sus diferencias. JUDD, S. P., “The Indigenous Theology Movement in Latin America. Encounters of Memory, Resistance, and Hope at the Crossroads”, en CLEARY, E. L., STEIGENGA, T. J., *Resurgent Voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization and Religious Change*, cit., pp. 210-230.

en lugares comunes, y la asunción de valores como la solidaridad y la tolerancia, la comprensión del bien común como posibilidad abstracta de continuación de la vida social, cooperación efectiva entre el saber y los ejecutantes y valentía ante la indeterminación. Como elaboraremos en la última sección de este capítulo, estos postulados se incluyen en los movimientos socio-políticos relacionados a la Teología de la Liberación, y una significación central que les sirve de base es su forma de entender a Dios y la práctica religiosa. Como nos indica Díaz Núñez:

“El compromiso político de los cristianos surge como consecuencia lógica de su práctica cristiana, la «Buena Nueva» se anuncia al pueblo, al colectivo, no a individuos en particular, de ahí surge la dimensión política de la fe. Visto de esta forma resulta claro que el cristianismo no es una «religión del corazón ni una oferta de salvación puramente interior; fue un movimiento mesiánico que llevaba consigo la esperanza y el impulso de la reestructuración de la nueva sociedad, tantas veces anunciada por los profetas». [...]

La Teología de la liberación ha llevado a cabo en los últimos 30 años, un seguimiento fiel de estas disposiciones del magisterio eclesiástico preparando hombres y mujeres del pueblo para que, asumiendo su propia causa, se organicen y denuncien la injusticia, la opresión, la falta de oportunidades para alcanzar un mejor nivel de vida, conscientes de que el Dios que predicán es un Dios de vida, no de muerte, y, por tanto, tiene que ver con la búsqueda de una vida buena y no sólo con la conversión del alma.”⁷¹⁰

⁷¹⁰ DIAZ NUÑEZ, L.G., *La Teología de la Liberación...*, cit., p. 194. Al describir su acción política nos indica:

“La opción por los pobres de esta Teología muestra que es una opción política a favor del bien común, es opción de clase, aunque no se limite a eso. Vencer la pobreza implica no muchas limosnas, sino un cambio de estructura, traducido en una práctica política y revolucionaria, mediante acciones objetivas, colectivas, transformadoras, efectivas, solidarias y estructurales.[...] Es el pueblo que se organiza y toma partido y no es el partido, como suele ocurrir, el que organiza al pueblo para su beneficio.

La Teología de la liberación en tanto pensamiento revolucionario no requiere de caudillos y líderes, sino de coordinadores, asesores, animadores de los grupos y comunidades. El dirigente popular está lejos de los dirigentes políticos clásicos,

Es una significación central religiosa con implicaciones políticas que existen a buen tono con el proyecto de autonomía social.

Al igual que para Castoriadis la significación central a partir de la cual existe su forma de pensar/hacer (en el lenguaje conjuntista-identitario, en cuanto a su *legein* y su *teukheim*) es la libertad del humanismo greco-occidental, para la Teología de la Liberación es la libertad que existe a partir del amor de Dios a toda su creación.⁷¹¹ Este amor de Dios inspira una solidaridad con toda la especie humana oprimida y brinda fuerza e inspiración a aquellos grupos que buscan su liberación. El requisito de *laicidad* postulado por Castoriadis se debe cualificar de manera que se reconozca y se respeten las comunidades que luchan por su autonomía y significan su lucha bajo conceptos teológicos liberadores. Se tratan de significaciones culturales y existenciales tan básicas como las significaciones griegas del Caos que posibilitó, según nuestro propio autor, el “nacimiento”

es, de entrada, un servidor de la comunidad, articulador, organizador, su dirección es transitoria y tiene carácter colegial. Es revolucionario porque destaca la práctica sobre la teoría poniendo a ésta al servicio de la primera y no la mera teoría muerta sin realizaciones. A lo largo de la práctica comunitaria en torno a la Teología de la liberación se ha generado el surgimiento de una democracia de base que expresa un nivel de autogestión.” Ibidem, pp. 199-200.

⁷¹¹ Aun cuando bajo el pensamiento de Castoriadis buscamos trascender la lógica conjuntista-identitaria, esto lo que implica es reconocer su existencia y cesar su ocultamiento. El *legein* y el *teukhein*, aunque revelados, no dejan de existir. Como indica nuestro autor,

“La institución de la sociedad es en cada momento institución de un magma de significaciones que sólo es posible en y gracias a la imposición de la organización identitario-conjuntista a lo que es para la sociedad (esto es, a su instrumentación identitario-conjuntista). La institución instrumental del *legein* es institución de las condiciones identitario-conjuntistas del representar/decir social. La institución instrumental del *teukhein* es institucional de las condiciones identitario-conjuntistas del hacer social. Ambas se implican recíprocamente [...] Ambas son creaciones absolutas de lo imaginario social; se las puede pensar como «recogidas» del magma de significaciones instituidas, a condición de no olvidar que tal magma sólo puede existir, y existir para la sociedad en cuestión, mediante el *legein* y el *teukhein*.” CASTORIADIS, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, cit., pp. 571-572.

de la democracia y la filosofía. En las Teologías de la Liberación, su concepto Dios tiene sin duda un potencial revolucionario.

C. Comunalidad – potencial revolucionario de la espiritualidad comunitaria.

Por otro lado, es importante señalar que lo que atrae a Castoriadis de los países sub-desarrollados, la capacidad de formas colectivas de asociación, deriva su forma del magma de significaciones relacionado a *la comunalidad* que incluye importantes significaciones espirituales.⁷¹² Según nos describe Rendón Monzón, la comunalidad es una significación central de la vida india y campesina (distinguiendo la primera su características etnoculturales) que implica prácticas de reciprocidad, participación en cargos, asamblea, trabajos colectivos, fiesta y posesión comunal del territorio, y que también es clave de la resistencia a la dominación e “incubadora de liberación”.⁷¹³ Este magma de significaciones de los pueblos nativos y oprimidos, caracterizado por su colectivismo, está apoyado en su cosmovisión, la centralidad de su amor por la Tierra y la vida en balance con la misma.⁷¹⁴ Como indica Raúl Vidales en su

⁷¹² Cfr. RENDÓN MONZÓN, J. J., *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, CONACULTA, México, 2003:

“La comunalidad es una forma de nombrar y entender al colectivismo indio. Es más que un gusto por lo gregario, pues es en realidad un componente estructural de los pueblos indios. Es la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social.

La vida india se da en un territorio concreto, entendible, propio y apropiado simbólicamente, un territorio natural sacralizado, compuesto de gente, naturaleza y fuerzas sobrenaturales que interactúan en él y cuyas relaciones están mediadas ritualmente, fundadas y explicadas en mitos y otras narraciones. Este territorio es el ámbito de la comunidad, compuesta por familias interrelacionadas mediante lazos rituales y que construyen la vida comunitaria a partir de la reciprocidad como regla – que Alicia Barabas (2001) ha categorizado como *ética del don* – y la participación, manifestadas en tres tipos de actividad: el trabajo, el poder y la fiesta, todos ellos de carácter comunal, organizados en función de lograr objetivos colectivos.” Ibidem, pp.14-15.

⁷¹³ Ibidem, pp. 16 y 20.

⁷¹⁴ Ibidem, p. 46. Ver interesante discusión de Raúl Vidales, en la cual describe, entre otras cosas, la necesidad apoyada en la cultura milenaria de los indios de tener propiedad colectiva de la tierra para poder vivir su *comunitarismo*, así como el *concepto de la inseparabilidad es fundamental en*

libro *Utopía y liberación: el Amanecer del Indio*, son “los componentes míticos, proféticos, de la conciencia social” de las etnias indias oprimidas las que han sido desarrolladas a través de 500 años de dominio y explotación colonial, impulsando históricamente su lucha contra dicha dominación y su presente voluntad política de liberación.⁷¹⁵

En estas luchas se crea, un *sentido común* que Raúl Viales afirma, citando a Hinkelammert, representa un interés general que proviene de la interpretación de los mitos y se convierten en *teologías aceptables*.⁷¹⁶

“Este nuevo sentido común es justamente el que aparece en América Latina a partir de los movimientos de las Comunidades de Base, que se inspiran en una teología de la liberación que reordena el mundo mítico-religioso de la

la cosmogonía india. VIDALES, R., *Utopía y liberación: el amanecer del indio*, DEI, San José, 1988, pp. 120-122. Bajo esta inseparabilidad:

“La tierra es un medio de subsistencia, pero la relación con ella es más amplia; es una relación total, de fusión del indio y la tierra. El hombre forma parte integrante de la naturaleza y no se opone a ella, a diferencia del occidental que trata de dominarla y separarse de ella. [...] Al igual que la cultura occidental engloba una multitud de variantes culturales, la cultura india incluye también sus variantes: podemos observar notables diferencias entre un indio de la selva y un habitante de la sierra, pero ambos presentarán puntos comunes que encontraremos en toda América: la estrecha relación entre el hombre y la naturaleza, a la inversa de los occidentales que cada vez se alejan más de ella; la visión totalizadora del universo y el sentido del equilibrio entre sus diferentes elementos.” Ibidem

También ver explicación de José del Val, quien destaca el lugar que ocupa las virtudes en la ontología india, su “ética global de las virtudes”, como sociedades “fundamentadas en la ejemplaridad de los dioses, de los héroes y los antepasados” que atribuye un lugar importante a los mitos y que tiene una concepción del tiempo compacta y circular (muy diferente a la occidental, fragmentada y lineal). DEL VAL, J., “Entre la virtud y el deber: los derechos de los pueblos indios”, en AYO SAUCEDO, D., y BONIFAZ MORENO, G., *Asamblea Constituyente: Hegemonía indígena o interculturalidad*, FES-ILDIS, La Paz, 2008, pp. 241-257.

⁷¹⁵ VIDALES, R., *Utopía...*, cit., pp. 75-86. También ver RENDÓN MONZÓN, J.J., *La comunalidad...*, pp. 16-19, donde explica la resistencia india en Oaxaca, el apoyo organizacional y pastoral recibido por el magisterio y la iglesia católica (léase partícipes del Pensamiento de la Liberación), y la comunalidad como una ideología de identidad histórica y cultural que busca proteger y orientar la vida de los pueblos indios como tales.

⁷¹⁶ VIDALES, R., *Utopía...*, cit., p. 76. Citando a Hinkelammert J. Franz, en su escrito “Democracia, estructura económico-social y formación de un sentido común legitimador.”

tradición cristiana del continente de una manera tal que, aparece una coincidencia entre este sentido común y una transformación de las relaciones sociales de producción en el sentido de la lógica de las mayorías.”⁷¹⁷

Por lo tanto, más allá que sean teologías aceptables, este sentido común existente en los movimientos se traducen en prácticas de liberación. En otras palabras, la práctica teológica en Latinoamérica orientada a la liberación del oprimido (ya sea Teología de la Liberación, la Teología India, u otras) se ha combinado con las culturas colectivistas de indios y campesinos, reforzando sus luchas por su dignidad y autonomía. Son teologías aceptables precisamente porque refuerzan la espiritualidad comunitaria y sus luchas de autodeterminación y autonomía.

Este tipo de práctica espiritual que refuerza la lucha por la autonomía existe en el ya mencionado movimiento de campesinos brasileños, el Movimiento de los Sin Tierra (MST). La lucha social del MST está impregnada por una *Mística* que le sirve de inspiración y marco de acción, la cual se deriva de las prácticas de la Teología de la Liberación y la *concientización* (Pedagogía del Oprimido) en las cuales los campesinos con el apoyo de las Comunidades Eclesiales de Base participaban en grupos de discusión y educación donde se promovía que la reinterpretación de las escrituras bíblicas en base a su realidad.⁷¹⁸ Como indica Daniela Issa, sus

⁷¹⁷ Ibidem.

⁷¹⁸ ISSA, D., “Praxis and Empowerment”, en STAHLER-SHOLK, R., et.al, *Latin American Social Movements in the XXIst Century*, Rowman & Littlefield: Maryland, 2008, pp. 131-145. Como establece Daniela Issa y otros autores, el MST se desarrolla conectado a la Teología de la Liberación, por el trabajo pastoral social de las Comunidades Eclesiales de Base, en específico el apoyo de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), Pastoral Obrera, CIMI y PPL. Ibidem, pp. 133-134. También ver ROCCHIETTI, A. M., “El Movimiento de los Trabajadores sin Tierra (MST) del Brasil: sus orígenes y el carácter de su lucha”, en GODIO, J., *¿Un PT en Argentina?*, Ediciones Corregidor, Buenos Aires, 2003, pp. 115-132; también VALLVERDÚ, J., “Símbolos Religiosos y Acción Colectiva: La «Mística» del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil”, en CORNEJO, M., CANTÓN, M. y LLERA, R., *Teorías y Practicas*

orígenes se encuentran en el misticismo espiritual de la Teología de la Liberación, que mira a los pobres como objeto de amor.⁷¹⁹ Esa espiritualidad, materializada en todas las representaciones, rituales y celebraciones dentro de las actividades del grupo, conforma la identidad colectiva del grupo, lo que les da esperanza, los une y les proporciona la fuerza para seguir su lucha por una distribución más justa de la tierra.⁷²⁰

Como explica Vallverdú:

“La mística está presente en la doctrina crítica y revolucionaria, los mitos, la poesía, las vivencias subjetivas, los cantos, las reuniones colectivas, las marchas de protesta...Tiene una dimensión sacra, iniciática, experiencial y existencial. Significa comunión de fe y esperanza en todo lo que une, inspira confianza y da fuerzas para luchar. Posee asimismo un componente estético y es una noción sinónima de evento festivo y efervescente. Horacio De Carvalho Martins señala que en la mística se enfatizan los valores de la solidaridad, belleza, valoración de la vida, gusto por ser pueblo, la defensa del trabajo y el estudio e incluso la capacidad de indignarse. Sus símbolos son rescatados de diversas fuentes (los valores de la vida campesina, la cultura popular, las formas artísticas, la devoción religiosa) y son diversos: la bandera, el himno, la revista “Sem Terra”, los instrumentos del campo, la gorra, los frutos del trabajo, etc.”⁷²¹

De esta forma, la simbología de la Mística es componente central de la significaciones imaginarias del MST (privilegiada en la construcción de su ethos), con símbolos y significados que refuerzan y sostienen el movimiento,

Emergentes en Antropología de la Religión, Ankulegi Antropologia Elkartea, San Sebastián, 2008, pp. 293-310.

⁷¹⁹ ISSA, D., “Praxis and Empowerment”, cit., p. 132.

⁷²⁰ Ibidem, p. 133. También ver VALLVERDÚ, J., “Símbolos religiosos...”, cit., p.301, quien nos indica que “En ese tipo de mística se mezclan, según Carlos Arnárez y Javier Arjona, el milenarismo campesino, la fe cristiana en la vida eterna y la esperanza socialista de construir aquí en la tierra una sociedad igualitaria y democrática.”

⁷²¹ VALVERDÚ, J., “Símbolos religiosos...”, cit., p. 298.

y que, a pesar de su carácter religioso, son “sistemáticamente actualizados mediante los procesos educativos y resocializadores que se ponen en marcha en los campamentos y asentamientos.”⁷²² Por tanto, la Mística derivada de la Teología de la Liberación es lo opuesto a las de teologías tradicionales (donde lo místico permanece oculto), no convirtiéndose en doctrina o mistificación de la realidad, sino en una experiencia religiosa comunal, crítica de la opresión existente y busca la emancipación del campesino.⁷²³

José Luis Rebellato, por su parte, se refiere a estas formas de espiritualidad que impulsan el cuestionamiento y la crítica, estas místicas, como *utopías liberadoras*.⁷²⁴ Éstas, contrario a las utopías totalitarias y la racionalidad liberal, no ocultan la riqueza de “las búsquedas, los anhelos y esperanzas.”⁷²⁵ Incluso, las mismas pueden tener fuerza secularizadora, “en tanto cuestionan permanentemente los absolutos, rechazan los ídolos y nos impiden caer en la sacralización, aún aquella hecha en nombre de los pobres y excluidos.”⁷²⁶ Explica Rebellato:

“Las utopías liberadoras constituyen los horizontes de sentido, tanto para el pensamiento como para la acción, de una *ética de la esperanza*. [...] Como nos los dice Leonardo Boff, la mística es un motor secreto, es un fuego interior que nos fortalece y nos otorga el dominio necesario para superar las incertidumbres. Nadie es más seguro de sí y de los demás que aquel que sabe avanzar en la inseguridad. Es la mística la que nos hace

⁷²² Ibidem, p. 297. Ahí cita el autor a Stédile y Mançano (líderes del movimiento MST): “De acordo com a concepção da mística, teóricamente a gente já vinha aprendendo com a Igreja – e na prática também- que em qualquer organização social, em qualquer movimento social não é o discurso que proporciona a unidade entre as pessoas na base. O que constrói a unidade é a ideologia da visão política sobre a realidade e o uso de símbolos, que vão costurando a identidade. Eles materializam o ideal, essa unidade invisível.”

⁷²³ Ibidem, p. 301. ISSA, D., “Praxis and Empowerment”, cit., p. 134.

⁷²⁴ Ver supra, nota 516.

⁷²⁵ REBELLATO, J. L., *La Encrucijada de la Ética: Neoliberalismo, Conflicto Norte-Sur, Liberación*, cit., pp. 193.

⁷²⁶ Ibidem.

aceptar más bien una derrota con honor que buscar una victoria con vergüenza, alcanzada por la traición de los valores éticos y resultado de las manipulaciones y mentiras.

Las utopías liberadoras se nos presentan, pues, como fuerzas históricas y éticas, como hipótesis fecundas que nos impulsan a investigar la realidad, en su transformación, a generar el protagonismo de los sujetos de la liberación, a formular proyectos políticos viables pero siempre abiertos a nuevas dimensiones. [...] La utopía articula, de esta manera, subjetividad y transformación social y política, cultura y búsqueda de alternativas, resistencia y construcción de vida."⁷²⁷

Por lo tanto, más que una mistificación heterónoma, podemos comprender la importancia de la *Mística* del MST y otras espiritualidades liberadoras como elemento clave para impulsar la lucha por el proyecto de autonomía.

Así, de forma muy importante para el proyecto de autonomía, las significaciones imaginarias de esta *Mística*, teología o espiritualidad se traducen en prácticas de creación de nuevos significados liberadores, elemento esencial para la transformación social. Si nuestro autor hubiese trascendido su propio magma, y abierto su perspectiva a las implicaciones de dichas significaciones imaginarias y su desarrollo revolucionario a través de una historia de opresión, no las hubiese descartado meramente por tratarse de componentes míticos o teológicos. Hubiese podido identificar la clara conexión que existe entre la existencia social colectivista, sus formas de organizaciones comunitarias con la espiritualidad como potencial herramienta de unión, motivación e inspiración de lucha política revolucionaria. Más aún, el abrir el pensamiento de nuestro autor a la perspectiva de que la liberación es una empresa donde todos los oprimidos del mundo son protagonistas, y a la posibilidad de un pensamiento teológico

⁷²⁷ Ibidem.

no-heterónomo, aumenta la relevancia de la teoría de Castoriadis para los movimientos sociales que buscan la autonomía salvaguardando, y hasta aprovechando, importantes elementos de cultura y espiritualidad que forman parte de su magma de significaciones.

IV. Aportación de Castoriadis al Pensamiento de la Liberación: imaginario, ruptura y praxis.

Al dilucidar los puntos en el que pensamiento de Castoriadis se diferencia del Pensamiento de la Liberación, logramos identificar formas en las que la teoría de nuestro autor puede abrir sus horizontes y alcanzar más relevancia en el panorama actual de los movimientos sociales. Además de ser un ejercicio teórico, lo estimamos necesario a la luz de las grandes aportaciones que nuestro autor puede brindar a dichos movimientos, y en específico al Pensamiento de la Liberación latinoamericano. Entre éstas, vemos la propuesta de Castoriadis sobre la importancia del imaginario y el papel de la psiquis humana en la creación de la realidad, o más bien, su constante transformación a través de la doble vía de autocreación y autoalteración.⁷²⁸ Por otro lado, vemos como paso valiente y necesario el renunciar, como lo hace Castoriadis, el protagonismo de la teoría Marxista para impulsar un movimiento revolucionario hacia la autonomía. También, es importante repasar los textos de Castoriadis en torno a sus ideas sobre cómo luchar y lograr organizaciones verdaderamente autónomas que no repliquen errores del pasado. Esto nos llevará a nuestro último argumento sobre la importancia de una concepción de democracia como forma de vida en la lucha por realizar el proyecto de autonomía. Nuestro objetivo es

⁷²⁸ Ver explicación de la “doble vía” a la transformación social en el Capítulo I, pp.16-18.

demostrar que, ya sobrepasados los límites identificados, el pensamiento de Castoriadis puede ayudarnos a reforzar efectivamente los marcos de un movimiento revolucionario con grandes potenciales.

A. Imaginario radical: su aportación a la Mística.

Dentro del marco teórico del Pensamiento de la Liberación encontramos la idea clara de que la liberación de los oprimidos implica la liberación de los opresores. Paulo Freire nos indica temprano en su obra, por ejemplo, que la gran tarea humanista de los oprimidos incluye, además de su propia liberación, liberar a los opresores al restaurar, a través la creación de su autonomía, la humanidad de ambos.⁷²⁹ Por otro lado, en una crítica a Dussel y la importancia que atribuye al papel del intelectual, José Luis Rebellato indica la importancia de entender que efectuar la liberación del oprimido significa efectuar la liberación de todos juntos.

“Creo que el proceso de liberación debe estar impulsado por una racionalidad dialógica que supone poner en tela de juicio nuestras propias estructuras psíquicas y culturales, en virtud de las cuales reproducimos un modelo de identidad de tipo autoritario. La dominación se encuentra asentada en nosotros mismos. Por tanto, la interpelación es una convocatoria a la propia conversión. Solo es posible enunciar el acto de habla liberador, si estamos dispuestos a liberarnos juntos. Nadie libera a nadie, sino que nos liberamos colectivamente. Y a la vez no hay liberación colectiva si no se produce una transformación de sí mismo y los demás.”⁷³⁰

En su crítica a Dussel, vemos que Rebellato entiende que la dominación se asienta en todos a través de las estructuras psíquicas y culturales, y que la autonomía es imposible sin que todos reconozcan que la liberación implica la

⁷²⁹ FREIRE, P., *Pedagogía del Oprimido*, cit., p. 37.

⁷³⁰ REBELLATO, J.L., *La Encrucijada de la Ética*, cit., p. 166.

transformación colectiva. La construcción de *una identidad autónoma, no orientada sobre criterios externos y heterónomos*, es presentada por el citado autor como un reto grande al Pensamiento de la Liberación.⁷³¹ Vemos por tanto, que se está señalando la necesidad de establecer formas no heterónomas de impulsar la empresa de transformación hacia la autonomía individual y colectiva.

La dilucidación hecha por Castoriadis sobre el imaginario radical y la forma en que se relaciona el individuo y la sociedad con dicho imaginario nos parece muy útil para resolver esta cuestión, ya que brinda un marco conceptual que permite evaluar los criterios utilizados para construir un proyecto de liberación. El propio Rebellato recurre a Castoriadis en su consideración de esta problemática, señalando que el papel que le atribuye al imaginario radical y su forma de repensar la relación entre consciente e inconsciente, resuelve de forma adecuada la tensión usualmente existente entre racionalidad y utopía en aquellos intentos de *conquistar autonomías compartidas*.⁷³² Luego de presentar el pensamiento de nuestro autor, destacando su denuncia al ocultamiento de la heteronomía por el pensamiento heredado y a la escisión entre motivación y resultado (medios y fines), Rebellato concluye que se tiene que formular una *pedagogía de lo instituyente* que incorpore el papel central del imaginario social en la articulación de una relación adecuada entre lo que deseamos y su realización.⁷³³ De igual forma, Rebellato cita a Castoriadis para señalar la urgencia de no permitir la escisión entre ética (al ser privatizada) y política, y por tanto la necesidad de recuperar el *compromiso y la mística* para la

⁷³¹ Ibidem, p. 168.

⁷³² Ibidem, pp. 168 y 179.

⁷³³ Ibidem, p. 189.

búsqueda de una auténtica liberación colectiva.⁷³⁴ Entendemos que Rebellato va en buen camino al recurrir al pensamiento de Castoriadis para argumentar que hay que incorporar al Pensamiento de la Liberación el papel central del imaginario social y dilucidar formas no heterónomas de impulsar (medios) la liberación colectiva (fines).

Sin embargo, consideramos que Rebellato no llega al final del camino en su consideración de las ideas de Castoriadis. Al comprender el concepto de imaginación radical y las características del magma de significaciones imaginarias, vemos que existe la necesidad de aclarar en qué formas se puede transformar la relación entre lo que deseamos y su realización, de modo que dicha relación se conviertan en heterónoma. Castoriadis plantea claramente la necesaria reconstrucción de la relación de cada ser humano y del colectivo con el imaginario como parte del proceso de autoalteración de la sociedad y sus costumbres. Pero en la doble vía necesaria para la transformación social, descrita en el Capítulo I, nuestro autor enfatiza como necesario considerar el proceso de autocreación de las instituciones formales como parte íntegra al cambio.⁷³⁵ Se debe pensar en la adecuada articulación entre el cambio de las relaciones humanas con el imaginario individual y colectivo, junto con el cambio de las instituciones formales, dentro del siempre dinámico círculo de creación socio-histórica.

Rebellato no considera el dinamismo del círculo de creación al cual es necesario aplicar una doble vía para el cambio efectivo. Al proponer la creación de una *pedagogía instituyente* que restituya la imaginación radical como tema central y la incorporación del *compromiso y la mística* como ética política (no privatizada), todavía queda el problema de cómo lograr dicha

⁷³⁴ Ibidem, pp. 191-193. Ver también discusión en nota 516, supra.

⁷³⁵ Ver Capítulo I, sección 1(c).

pedagogía como institución en la sociedad, además de cómo debe ser aplicada esa ética política para que la misma no opaque el dinamismo u oculte la existencia del incesante cambio del magma de significaciones imaginarias sociales. En otras palabras, ante la probada existencia de un magma de significaciones, con significaciones imaginarias centrales y a la vez aquellas radicales en constante movimiento, debemos considerar cómo impulsar la autocreación de una pedagogía instituyente y a su vez formular una ética política que no devenga heterónoma y que refleje precisamente dicho dinamismo. Habiendo ya superado el escollo de nuestro propio autor sobre la posible existencia de teologías no-heterónomas, procederemos a atender la interrogante planteada aplicando las herramientas de análisis del pensamiento de Castoriadis a la práctica de *la Mística* en un movimiento social directamente vinculado con el Pensamiento de la Liberación, el Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (en adelante, Movimiento de los Sin Tierra, o MST).

Los logros e interesante desarrollo organizacional a través de los años del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil lo destacan como movimiento social de gran relevancia. Según los interesantes estudios de Issa y Vallverdú, junto a su desarrollo organizacional, *la Mística* del MST ha sido elemento esencial para el desarrollo de sus miembros en agentes activos de un movimiento social organizado.⁷³⁶ Más allá de una práctica religiosa, *la Mística* se refiere a la práctica regular y espontánea de representaciones a través de la palabra, el arte, el simbolismo y la música en honor a las luchas

⁷³⁶ ISSA, D., “Praxis and Empowerment”, cit., y VALLVERDÚ, J., “Símbolos religiosos”, cit. Como también nos indica Helena Lewin: “A direção do MST ao criar a mística da solidariedade entre todos os <<sem-terra>>, acampados e assentados, enfatiza a obrigatoriedade de lutar permanentemente para cumprir a profecia <<terra de todos e para todos>>.” LEWIN, H., *Uma Nova Abordagem da Questão da Terra no Brasil: o caso do MST em Campos dos Goytacazes*, 7Letras, Rio de Janeiro, 2005, p.55.

del movimiento, y a la vez al elemento emocional, especialmente fuerte en lo colectivo, que puede ser descrito como un sentimiento de poder, amor, y solidaridad que sirve para movilizar, inspirar y fortalecer el compromiso sacrificado con el MST, la humildad y la valentía.⁷³⁷ Se destaca que su práctica no ha sido formalizada, tampoco controlada por líderes o centralizada, y a pesar de sus raíces cristianas, se reconoce como accesible a todas y todos los humanos sensibles a la injusticia y lo opresión. Sin ser formalizada, en su práctica se evita que se convierta en objeto de mero entretenimiento o sensacionalismo, todos participan sin la existencia de “especialistas”, no puede verse como competencia, es siempre contextualizada a lo vivido, y no existen reglas para las ideas y creaciones de los participantes. En palabras de una miembro entrevistada:

“No es fácil de explicar, es más fácil vivirla... Es la fuente mediante la cual nos alimentamos y continuamos luchando, las representaciones de nuestra vida y lo que significa para nosotros nuestra lucha... [Mística] viene de aquellos que trabajaron con la iglesia, ese es el origen. Fue la combinación del sueño con lo político. Otros de la izquierda nos criticaban porque la veían como idealismo, ritual, y también porque venía de la iglesia. Era como si no tuviese fundamento... Sin mística no podríamos ser militantes. De esta recibimos sustento, y si no puedes sentir emoción por las *lonas pretas* [carpas negras utilizadas por los ocupas], los niños en la escuela, la bandera del MST, entonces para qué continuar? Como enfrentar el miedo y mantenerte lejos de tu familia? Uno de los legados del movimiento es la militancia basada en mística, amor por la causa. (Clarice, entrevista, 20 de abril de 1996).”⁷³⁸

De esta forma, *la Mística* repasa regularmente las significaciones colectivas que mantienen unido al grupo, manteniendo así el compromiso con la causa e

⁷³⁷ ISSA, D., “Praxis and Empowerment”, cit., p. 132.

⁷³⁸ Ibidem, p. 137

inspirando la valentía necesaria para enfrentar la incertidumbre. Además, su práctica en todos los ámbitos, especialmente en las escuelas y reuniones comunitarias, sirve una función pedagógica y cultural al reforzar una ética política fuertemente solidaria.

Si consideramos *la Mística* bajo los conceptos propuestos por Castoriadis, o sea como institución social espontánea que impulsa una ética política, vemos una relación interesante entre el magma de significaciones y los humanos participantes. Sin ser formalizada, se pueden ver que las significaciones centrales de compromiso, solidaridad y amor, aun siendo derivadas de la religión, sus personajes o símbolos, mantienen su importante dinamismo ya que se le permite a los participantes del movimiento reinterpretar de forma creativa y ajustada a su realidad. No se fuerza para ese significado una forma particular o ritual específico, sino que se le permite al participante revelar su emocionalidad e interpretación del tema como éste acuerde con el grupo. A través de esta creación en grupo, la imaginación radical del participante puede devenir y traducirse en significación (repetida o nueva). La creación libre (no formalizada, centralizada o dictada por especialistas) de *la Mística* se presenta como **institución autónoma** mediante la cual se canalizan y dirigen los deseos de liberación del MST. A la vez, podemos afirmar, que la ética política representada e impulsada a través de *la Mística* no se convierte heterónoma, ya que mantiene en su práctica el dinamismo necesario para poder reconstruirse y adaptarse al incesante movimiento del magma de significaciones imaginarias de la sociedad. Al no ser determinada, no se quiebra o se impide el poder individual y colectivo de significar el mundo, y se permite una **relación autónoma** (y saludable) entre los sueños (pulsaciones/Ello) y la realidad (significaciones/Yo). Se cumple

así con la doble vía propuesta por nuestro autor de autocreación de una institución autónoma y la autoalteración de sujetos autónomos.

La teoría del círculo de creación y la doble vía propuesta por Castoriadis ilustra claramente cómo en esta instancia pueden articularse una institución autónoma con, a nivel psíquico y cultural, una ética política no determinista, produciendo un cambio en las relaciones entre los sujetos y sus instituciones capaz de promover el compromiso necesario para mantener viva una lucha de liberación:

- 1) En definitiva, la significación central debe formar parte o poderse relacionar directamente con el magma de significaciones imaginarias de la cultura individual y colectiva. El discurso de libertad del humanismo occidental entra en Latinoamérica de forma productiva debido a que la cultura existente tiene cabida para éste en su magma de significaciones, pero matizándolo y adaptándolo a su realidad. Por otro lado, el dominio racional del capitalismo, aún con su fuerza y violencia, no ha logrado acapararlo todo en gran medida porque no era cónsono con el magma de significaciones existentes. La cultura latinoamericana se ha desarrollado en una lucha permanente contra el dominio. Mediante la opción por el oprimido, el Pensamiento de la Liberación logra crear significaciones centrales relacionadas con valores de humildad, comunitarismo, solidaridad y sobre todo amor por la naturaleza y sus seres.
- 2) Para no caer en el determinismo, las instituciones y prácticas relacionadas a estas significaciones centrales deben someterse al círculo de creación, o sea, ser objeto de constante creación y re-creación (la autocreación). Si se centraliza o se pautan formalismos, se petrifica la significación, lo cual la hará requebrar ante el imparable dinamismo de la realidad humana. Solo mediante espacios de participación activa de los

- militantes, permitiéndoles crear formas de representar sus deseos y canalizar las pulsiones de su imaginación radical, es que el MST ha logrado cimentar el compromiso y la valentía necesaria para seguir luchando. Como recalca Castoriadis, no existe manera de ignorar el magma o eliminar la imaginación radical, e insistir en la creación de procesos formales que no tomen esto en cuenta solo resultará en la ocultación de esos importantes aspectos de la realidad humana, con las crisis y disfunciones que ello implica.
- 3) Tomar en cuenta lo imaginario implica establecer relaciones distintas entre nuestros deseos y realidades, de modo que haya fluidez entre motivaciones y resultados. Ya hemos establecido en repetidas ocasiones que el proyecto de autonomía es un proyecto tanto a nivel individual como colectivo, y que esto aplica a la eliminación de la escisión entre medios y fines. Para ello, los sujetos deben tener las herramientas para desarrollar una relación entre sus deseos y sus costumbres, prácticas, comportamientos y acciones que no implique dominio, abuso o demagogia (autoalteración).

En movimientos sociales relacionados al Pensamiento de la Liberación, dichas herramientas se obtienen individual y colectivamente a través de una educación liberadora y otras prácticas como *la Mística* de los MST, o la participación directa en asambleas deliberativas, o sea praxis que permiten al ser humano ensayar la libertad y asumir la responsabilidad de hacerlo. La libertad, o sea, el proyecto de autonomía, requiere la responsabilidad de dirigir nuestros deseos, impulsos, sueños y emociones en formas que no cuarten nuestra propia autonomía ni la de los demás (para sobrepasar la *hybris* se requiere un *ethos* de autolimitación). Lo mismo aplica a las instituciones sociales. La *auto-institución explícita de la sociedad* a través de

la *doble vía*, como explicáramos en el Capítulo II, implica llevar hasta las últimas consecuencias la idea de destrucción de la jerarquía, transformando radicalmente nuestra imagen de mundo y de las instituciones (que *encarnen* la autogestión) y el tipo de relación del ser humano con las mismas.⁷³⁹ Como repite nuestro autor, no existirán seres humanos autónomos sin una sociedad autónoma, ni una sociedad autónoma sin seres humanos autónomos.

Queda establecido, por lo tanto, que Castoriadis nos permite entender esta nueva relación de los individuos y la sociedad con el imaginario, esa parte de las psiquis y la cultura que no podemos controlar, pero con la cual debemos trabajar incesantemente para descubrir y crear formas de liberación. Promoviendo la articulación de instituciones autónomas (la autocreación) mediante la participación de sujetos autónomos (la autoalteración), se restituye la imaginación radical como tema central y se incorpora el compromiso y la mística como ética política, sin ocultar el dinamismo del magma de significaciones sociales imaginarias. De manera similar podríamos aplicar el pensamiento de Castoriadis a otros movimientos sociales de la actualidad de forma que nos permita dilucidar maneras de implementar la doble vía hacia la transformación social.

B. Ruptura con el marxismo – sobre cómo evitar el determinismo.

Esto nos lleva a la otra aportación que queremos destacar que puede hacer el pensamiento de Castoriadis al Pensamiento de la Liberación, ya que

⁷³⁹ Ver Capítulo II, pp. 139-159. Como quedara allí claramente establecido, la *auto-institución explícita de la sociedad* a través de la *doble vía* nos refiere, nada más y nada menos, al modelo de democracia directa de nuestro autor. Sin embargo, trataremos el tema de la democracia directa de Castoriadis (democracia como forma de vida) y su aplicación al Pensamiento de la Liberación, en un acápite posterior.

se relaciona a las formas de pensar alternativas para lograr la liberación. Como hemos discutido en capítulos anteriores, luego de estudiar por muchos años el movimiento obrero a través de lente de la teoría Marxista, Castoriadis concluye que para seguir siendo revolucionario habría que dejar de usar dicha perspectiva.⁷⁴⁰ De hecho, según describiéramos, Castoriadis reconoce que su previa adhesión a la teoría marxista lo llevó a subestimar la independencia de las capas dirigentes de los bloques comunistas y capitalistas y hasta a pronosticar erróneamente la inevitabilidad de una tercera guerra mundial.⁷⁴¹ La razón principal para esto es que Marx, a pesar de denunciar efectivamente la alienación causada por el sistema económico capitalista, construye igualmente una teoría determinista, reflejo mismo del dominio racionalista del pensamiento heredado que denuncia Castoriadis.⁷⁴² Sobre la teoría económica, nos comenta:

“Si se efectúa este retorno, estamos llevados a constatar que la teoría económica de Marx no es sostenible ni en sus premisas, ni en su método, ni en su estructura. Hablando brevemente, la teoría como tal «ignora» la acción de las clases sociales. «Ignora» el efecto de las luchas obreras sobre el reparto del producto social – y por ahí necesariamente, sobre la totalidad de los aspectos del funcionamiento de la economía, en especial sobre la ampliación constante del mercado de los bienes de consumo. «Ignora» el efecto de la organización gradual de la clase capitalista, en vistas a, precisamente, dominar las tendencias «espontáneas» de la economía. Esto deriva de su premisa fundamental: que, la economía capitalista, los hombres, proletarios o capitalistas, están efectivamente transformados en cosas, reificados; que están sometidos en ella a la acción de las leyes económicas que no difieren en nada de

⁷⁴⁰ Ver supra, Capítulo II, sección I.B.

⁷⁴¹ Ibidem.

⁷⁴² Para una crítica de la teoría económica de Marx, cfr. CASTORIADIS, C., *Capitalismo Moderno y Revolución*, cit. Para una crítica del materialismo histórico y del marxismo como teoría revolucionaria, ver la primera parte de CASTORIADIS, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, cit., pp. 17-265.

las leyes naturales salvo en que utilizan las acciones «concientes» de los hombres con el instrumento inconsciente de su realización.”⁷⁴³

De esta forma, aun reconociendo, como lo hace Marx, la importancia fundamental de mirar las relaciones profundas entre la producción y el resto de la vida de una sociedad, no se puede reducir la actividad humana a una *técnica*, e ignorar la imaginación, la creación, los impulsos que caracterizan lo humano, lo histórico social. A partir de las significaciones impuestas en esa teoría económica, Marx desarrolla una teoría material de la historia fuertemente determinista, y cuyo contenido afecta directamente el método revolucionario.⁷⁴⁴ Se revela así por Castoriadis que en Marx existe una escisión, fatal para su teoría, entre medios y fines que, como dijéramos que reconoce Rebellato, es necesario sobrepasar.

El determinismo se refleja, como hemos elaborado en pasados capítulos, no solamente en la teoría marxista, sino también en el pensamiento de otros autores de la corriente de teoría crítica, como lo es Habermas. El Pensamiento de la Liberación, aun en su crítica de los autores indicados, estimamos no reconoce los efectos de su determinación teórica según denunciados por Castoriadis. Por ejemplo, tenemos a Rebellato citando a Walter Benjamin en su crítica de lo que llama *la versión determinista del marxismo*, concentrándose en desenmascarar la falsedad del *dogma del progreso infinito*.⁷⁴⁵ Sugiere que la tarea del *marxismo crítico* es alejarse de ese método de construcción histórica y enfrentar la opresión y

⁷⁴³ Ibidem, p. 28.

⁷⁴⁴ Ver crítica del intento de Lukács de esbozar un método marxista: “El método, en sentido filosófico, no es más que el conjunto operativo de las categorías” Ibidem, p. 22.

⁷⁴⁵ REBELLATO, J.L., “Globalización Neoliberal, Ética de la Liberación y Construcción de la Esperanza”, en BRENES, et.al., *José Luis Rebellato, Intelectual Radical: Selección de Textos*, Extensión, Nordan Comunidad, EPPAL, Uruguay, pp. 237-239.

dominación directamente, no como si fuese parte de desviaciones o el carácter inconcluso del proyecto de la Ilustración. Tomando distancia del marxismo ortodoxo, Rebellato se distancia de Habermas (y Apel) y el aspecto de su ética comunicativa que, adhiriéndose a una ética procedimental de inspiración kantiana, deja de un lado el componente subjetivo de Marx en pro de un determinismo absoluto.⁷⁴⁶ Concluye que ese marxismo crítico y humanista, junto con la educación liberadora, podrían combinarse para señalar un camino fecundo hacia la liberación.⁷⁴⁷

También destacando a Marx, tenemos a Paulo Freire quien, muchos años antes, también ve en Marx un pensador crítico que destruye el extremo

⁷⁴⁶ Para su reformulación del marxismo, ver REBELLATO, J.L., “Actualidad del Manifiesto en la Construcción de Paradigma Emancipatorio”, en *Ibidem*, pp. 137-160.

“El aporte teórico de Marx sigue vigente y, a mi parecer, hoy más nunca, en la medida en que las condiciones de sufrimiento y de opresión de la humanidad han aumentado en forma considerable. Sobre todo, sigue vigente su actitud ética y política ante la vida, su confianza en la capacidad transformadora de los sujetos oprimidos y de quienes hacen con ellos causa común. Para quienes no creemos que la historia sea acumulativamente progresiva, pero que sí creemos que tiene un sentido -el sentido de la emancipación de los hombres y mujeres concretos- Marx significa la figura del pensador y hombre comprometido con el dolor y las esperanzas de la humanidad. Alguien que estudió apasionada y racionalmente las contradicciones de la sociedad, sin pretender poner punto final a sus investigaciones. Significa el rechazo a todo dogmatismo, tanto el dogmatismo identificado con la fatalidad histórica como el dogmatismo identificado con el fin de la historia. Significa pasión por la crítica, pero también identificación y estudio de los sujetos de la transformación. Práctica concreta y no elucubración. Estudio de las situaciones históricas, de sus contradicciones y de su dialéctica, recurriendo a los instrumentos científicos disponibles. Su pensamiento y su vida transmiten una opción ética que mira y analiza al capitalismo desde abajo, hurgando en las luchas de las clases y de los movimientos que buscan construir alternativas populares, que es preciso articular en su proyección mundial. Ante la expansión del capitalismo como sistema-mundo, hoy más que nunca se hace necesario mundializar la solidaridad y la construcción del proyecto emancipador, en sus dimensiones teóricas y ético-políticas.” *Ibidem*, p. 158.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, p. 248. De hecho, los compiladores del texto citado explican como Rebellato encuentra en la perspectiva marxista antieconomicista y antidogmática de Gramsci “un marxismo de raíces fuertemente culturales, de importante cariz ético-político, asentado en su concepción como «filosofía de la praxis», abierto para la lucha ideológico-cultural en el seno de la sociedad civil, y también para un análisis abierto para las contradicciones geográficas que opera el capitalismo [...]”, en BRENES, et. al., *José Luis Rebellato...*, cit. p. 20.

objetivismo o subjetivismo para plantear una dialéctica adecuada entre lo objetivo y lo subjetivo. Citando un pasaje de Marx en “La Sagrada Familia y otros Escritos”, Freire argumenta:

“Este hacer «la opresión aún más opresora, acrecentándole la conciencia de la opresión», a que Marx se refiere, corresponde a la relación dialéctica subjetividad-objetividad. Sólo en su solidaridad, en que lo subjetivo constituye con lo objetivo una unidad dialéctica, es posible praxis auténtica.

Praxis que es reflexión y acción de los hombres sobre el mundo para transformarlo. Sin ella es imposible la superación de la contradicción opresor-oprimido.”⁷⁴⁸

De esta manera, Freire atribuye a Marx la capacidad de reconocer que, junto con la necesidad de un cambio objetivo de la realidad opresora, surja a la misma vez una conciencia, una subjetividad, sobre la opresión que impulse dicho cambio y no se quede esperando pacientemente a que el mismo se produzca solo. O sea, que en la teoría de Marx se plantea claramente que no se puede pensar objetividad sin subjetividad.⁷⁴⁹

Estas posiciones de Rebellato y Freire contrastan con la interpretación que hace Castoriadis de Marx. Los primeros dos autores hacen una lectura de Marx que viabiliza la aplicación de su teoría a la experiencia de liberación latinoamericana. Sin embargo, para Castoriadis, la concepción materialista de la historia según Marx, plantea el fracaso de su pensamiento filosófico tanto y en cuanto cierra la puerta a la existencia del imaginario radical en los humanos y sostiene unas significaciones cerradas en su contenido que rinden imposible un verdadero movimiento revolucionario:

⁷⁴⁸ FREIRE, P. *Pedagogía del Oprimido*, cit., p. 46.

⁷⁴⁹ *Ibidem*, p. 44.

“Hemos pues visto por qué lo que llamamos la concepción materialista de la historia nos aparece hoy en día insostenible. Resumiendo, porque esta concepción:

- hace del desarrollo de la técnica el motor de la historia «en último análisis», y le atribuye una evolución autónoma y una significación cerrada y bien definida;
- intenta someter el conjunto de la historia a categorías que no tienen sentido más que para la sociedad capitalista desarrollada y cuya aplicación a formas procedentes de la vida social plantea más problemas de los que resuelve;
- está basada sobre el postulado oculto de una naturaleza humana esencialmente inalterable, cuya motivación predominante sería la motivación económica.

Estas consideraciones conciernen al contenido de la concepción materialista de la historia, que es un determinismo económico (denominación utilizada, a menudo por otra parte, por los partidarios de la concepción). Pero la teoría es inaceptable en tanto que es determinismo sin más, es decir, en tanto pretende que puede reducirse la historia a los efectos de un sistema de fuerzas sometidas ellas mismas a las leyes comprensibles y definibles de una vez por todas, a partir de las cuales estos efectos pueden ser íntegra y exclusivamente producidos (y por lo tanto también deducidos).” Ibid, p. 48

Por estas razones, más allá de la voluntad y admirable opción ética de Marx (tan destacada por Rebellato)⁷⁵⁰ de pensar y luchar por los oprimidos, su pensamiento presenta la escisión medios y fines que trunca una concreta utilidad del mismo como herramienta revolucionaria. Algo similar sucede con las ideas propuestas por proponentes de las éticas comunicativas como lo es Habermas.

No estamos argumentando que la figura de Marx no sea un hito en la historia, o que no se pueda estudiar con productividad importantes aspectos de sus teorías. Lo que argumentamos junto con Castoriadis es que es necesario evitar que el pensamiento revolucionario y sus movimientos

⁷⁵⁰ Ver nota 746.

encubran importantes aspectos creativos de la realidad humana y pretendan solucionar definitivamente la cuestión de la institución de una sociedad autónoma. En vez de defender la teoría de Marx como método acertado, aplicable a la realidad de la opresión humana o a la lucha por la liberación en Latinoamérica, el Pensamiento de la Liberación debe reconocer que su intento de rescatar la teoría marxista es una forma de mantener la fuerza de su impulso liberador, su sentimiento, intención, su *Mística*.⁷⁵¹ Queda establecido que en la prácticas liberadoras (como en el MST) se logra reconstituir las significaciones impuestas por la sociedad instituyente a través de una mirada crítica (por ejemplo, a las escrituras bíblicas) por los medios de la educación liberadora y la participación constante de las comunidades en otras actividades en las cuales significan su realidad. La misma mirada crítica, constante, en participación colectiva de las comunidades, debe hacerse sobre Marx.

La denuncia de Castoriadis sobre el determinismo de la teoría marxista provee al Pensamiento de la Liberación claves adicionales para enfrentar la heteronomía, sea cual sea su procedencia, y sus implicaciones en cuanto a la construcción del sujeto y el método revolucionario. Como con cualquier pensamiento heterónimo, existe el peligro de seguir intentando

⁷⁵¹ Es interesante lo que nos indica David Ames Curtis, autor norteamericano que ha estudiado profundamente la obra de Castoriadis y a quien hemos citado ampliamente, cuando opina: “El peligro para la gente que intenta encontrar un contexto significativo en América Latina para las ideas de Castoriadis podrá ser el retornar a estas viejas ideologías y ver en Castoriadis su continuación.” MIRANDA REDONDO, R., “Pregunta 3, Castoriadis en América Latina y Castoriadis en Europa y E.U.”, Video: *Entrevista a David Ames Curtis*, Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis, 2011 [<http://vimeo.com/kaloskaisophos/david-ames-curtis-pregunta-3-castoriadis-en-america-latina>]. Como explica brevemente David Ames Curtis en ocasión de un seminario sobre Castoriadis en América Latina en octubre del 2011, las ideas de nuestro autor encuentran posibilidad de aplicación en Latinoamérica cuando lo que se intenta hacer es una revolución de la ontología heredada. El Pensamiento de la Liberación se beneficiaría de sus ideas al lograr precisamente identificar la forma en que rompe con la heteronomía del pensamiento tradicional.

rescatar el pensamiento de Marx como teoría revolucionaria ya que puede resultar en la re-institución de significaciones imaginarias del dominio de lo racional, que ocultan la naturaleza dinámica de los proyectos de autonomía. Aunque lo mismo se puede argumentar de la doctrina católica según presentada por los textos bíblicos, el Pensamiento de la Liberación y los movimientos relacionados pueden beneficiarse de la crítica de Castoriadis a Marx y realizar su relectura del mismo con mayor claridad. Al detectar las señales, características o indicaciones de lo que hace al pensamiento de Marx uno heterónomo, se pueden enriquecer su relectura crítica de toda teoría y sus procesos de concientización.

Como definiéramos en capítulos anteriores, la heteronomía existe en aquel pensamiento o acción que trunque la capacidad social de autocreación o autoalteración, o sea, cuando se oculta el hecho de la creación humana de las instituciones y su capacidad de cambiarlas.⁷⁵² Esto sucede en Marx cuando no toma en cuenta la capacidad creadora de los seres humanos (imaginación radical) en su teoría económica, dejando incompletos sus análisis de la lucha de clases y la evolución de la técnica.⁷⁵³ Se acepta en Marx, por tanto, el dominio absoluto de capital y de una clase sobre otra, y se determinan las implicaciones del progreso técnico, todo en aras a construir una teoría soberana que explique absolutamente el capitalismo, su “inevitable” desmoronamiento y el paso a una nueva sociedad. El peligro, por tanto, está en estas delimitaciones y absolutizaciones teóricas, y en la pretensión de resolver definitivamente el conflicto social. Estos tipos de teoría en su aplicación, como argumenta nuestro autor, resultan en prácticas heterónomas al no tomar en cuenta la inevitable realidad de cambio y

⁷⁵² CASTORIADIS, C., “Herencia y Revolución”, cit., p. 130-132.

⁷⁵³ CASTORIADIS, C., “Por qué ya no soy marxista”, cit.

creación constante que caracteriza la institución imaginaria de la sociedad. El Pensamiento de la Liberación y los movimientos sociales relacionados, deben tener en cuenta este peligro, evitar buscar soluciones trascendentales u absolutas que se impongan como fórmulas de liberación.

C. Praxis revolucionaria – de los estudiantes franceses a los campesinos sin tierra.

Así, igualmente relevante para Latinoamérica, es la contribución de Castoriadis al proveer claves sobre los retos que enfrenta la realización de una sociedad verdaderamente autónoma e ideas de cómo lograr la autogestión de las colectividades. Consideramos como importante referente sobre la práctica revolucionaria el escrito de Castoriadis sobre Mayo del 68, titulado *“La Revolución Anticipada”*, el cual nuestro autor escribe durante los eventos de la revolución de los estudiantes en Francia. Casi 20 años más tarde nuestro autor admite:

“Lo que el Mayo del 68 y los demás movimientos de los años 60 demostraron fue la persistencia y la fuerza de la ambición de autonomía, traducida al mismo tiempo por el rechazo del mundo capitalista-burocrático y por las nuevas ideas y prácticas inventadas o propagandas por esos movimientos. Pero lo que también han atestiguado es esa dimensión *de fracaso*, hasta ahora prácticamente indisociable de los movimientos políticos modernos; la inmensa dificultad de prolongar el orden de las cosas existentes, la imposibilidad de asumir la ambición de autonomía como autonomía individual y social a la vez, instaurando un autogobierno colectivo.”⁷⁵⁴

Esa dimensión de fracaso, aun no siendo absoluto como argumenta nuestro autor, refleja la potencia que tiene en occidente el imaginario político moderno donde lo político es *feudo exclusivo* del Estado como figura de un

⁷⁵⁴ CASTORIADIS, C., “Los Movimientos de los Años Sesenta”, cit., p. 87.

poder de derecho divino, y la verdadera política no prospera como actividad colectiva.⁷⁵⁵

Sin embargo, lo que nuestro autor no identifica en el 1986 cuando escribió estas líneas fue el potencial revolucionario en América Latina, donde no desapareció la actividad política colectiva. En palabras de David Ames Curtis al hablar sobre la relevancia de Castoriadis en América Latina: “La atenuación del conflicto social y político después de Mayo del 68 no se da en América Latina de la misma manera.”⁷⁵⁶ A pesar del periodo de represión por el florecimiento de las dictaduras en las décadas de los 70 y 80 (reacción a los movimientos sociales), se mantuvo en Latinoamérica la sociabilidad comunitarista que Castoriadis reconoce a finales de los setenta y una significativa actividad política aparte y oculta de los poderes estatales que sirvió luego de impulso a los movimientos de las diversas comunidades, indígenas, campesinas y estudiantiles, durante los noventa y a lo largo del siglo XXI.⁷⁵⁷ Lo que escribió Castoriadis en Mayo del 68, exaltando la

⁷⁵⁵ Ibidem, p. 88. Indica nuestro autor:

“Es así como, en la modernidad, la política en tanto que actividad colectiva (y no de profesión especializada) no ha podido estar presente hasta ahora más que como espasmo y paroxismo, acceso de fiebre, de entusiasmo y de rabio, reacción a los excesos de un Poder que, por añadidura, siempre es hostil e inevitable a la vez, enemigo y fatalidad; en resumen, la política sólo ha podido estar presente como «Revolución».”

⁷⁵⁶ MIRANDA REDONDO, Video: *Entrevista a David Ames Curtis*, supra.

⁷⁵⁷ Edward Cleary expone como distintos grupos, mujeres, indios, campesinos y sociedad civil en general se desarrollaron precisamente durante la época de las dictaduras, sufriendo la represión directa pero a la vez confrontando con fuerza los estados absolutos, impulsando la ola de democratización en las últimas dos décadas del siglo XX y el comienzo del XXI. CLEARY, E.L., *Mobilizing for Human Rights...*, cit., pp. 10, 16, 40-41, 55-58, 73-77. Según Avritzer, durante los gobiernos autoritarios en Latinoamérica fue que surgió la sociedad civil como ese tercer espacio (distinguido del mercado y el estado) que nace como respuesta a la falta de espacios de participación política y civil, y por supuesto como oposición al dominio de los regímenes autoritarios. AVRITZER, L., *Civil Society and Democracy in Latin America*, Palgrave Macmillan, New York, 2006, p. 36-39. Como explica el ya citado Sánchez Rubio, la intolerante situación social creada por las *dictaduras de seguridad nacional*, tanto en lo económico como lo político, produjo como respuesta el pensamiento de la liberación que sirvió de base teórica para la organización de movimientos sociales en Latinoamérica. SÁNCHEZ RUBIO, D., *Filosofía*,

afirmación revolucionaria cualitativamente nueva de los estudiantes franceses, y los consejos que les proporciona, nos parece por estas razones relevantes a los movimientos latinoamericanos que buscan romper con estructuras sociales alienantes y opresivas.

Como expusiéramos en el Capítulo II, según Castoriadis, un movimiento revolucionario que busque ser exitoso tiene que cumplir con las siguientes tareas esenciales: 1) difundir y hacer conocer el verdadero contenido de las luchas y movimientos que se desarrollan, 2) discutir su significación, sus debilidades eventuales, las razones de su éxito o de su fracaso, 3) despejar su ejemplaridad, 4) explicitar aquellas significaciones que ya están, implícitamente, como universal inmanente en la actividad de la gente, 5) interpretar dichas significaciones de forma que superen las circunstancias particulares en las cuales están encarnadas.⁷⁵⁸ Ya nuestro autor había adelantado parte de esto en cuanto a los movimientos estudiantiles, en su escrito *La Revolución Anticipada*, donde especifica que el movimiento que busque efectividad a largo plazo debe tener una cara, hacerse escuchar y lograr el poder y la capacidad de esquivar las maniobras burocráticas de las instituciones existentes.⁷⁵⁹ Todo esto, asumiendo “su

Derecho y Liberación..., cit., pp.17-22. En Brasil, por ejemplo, se encuentran pequeños movimientos sociales que surgen a mitad de los años 70 como formas espontáneas de lucha, inicialmente discretas y con objetivos específicamente locales, que se convirtieron en lugar de ejercicio político, discusión y reflexión sobre los derechos sociales, y que se transformaron luego en la avalancha movilizadora de acción social ampliada luego de las dictaduras. LEWIN, H., *Uma nova abordagem da questão da terra no Brasil: o caso do MST em Campos dos Goytacazes*, Sindicato Nacional dos Editores de Livros, Rio de Janeiro, 2005, p. 20. Como muy bien señala Daniel Comacho, la diversidad de movimientos sociales que se organizan durante las dictaduras en Latinoamérica tienen algo muy importante que los une: la lucha en contra de la forma organizativa de una sociedad que responde exclusivamente a la lógica del capital. COMACHO, D., “Latin America: A Society in Motion”, en WIGNARAJA, P., *New Social Movements in the South*, Zed Books, London, 1993, p. 56.

⁷⁵⁸ Ver supra, pp. 163-164 y nota 453.

⁷⁵⁹ CASTORIADIS, C., “The Anticipated Revolution”, cit, pp. 134-137.

responsabilidad universal” y sin convertirse en manejador de masas, o sea, siendo siempre solo el instrumento mediante el cual la sociedad logre su liberación permanente.⁷⁶⁰

Y es que estos retos fueron seriamente enfrentados por los movimientos estudiantiles franceses de Mayo del 68:

“La transición del movimiento que atiende las preocupaciones estudiantiles a un movimiento que trate todos los problemas, requerirá una transformación cualitativa mucho mayor y mucho más dificultosa.[...] Ha ¿sobrepasado? (short-circuited) los problemas organizacionales más difíciles porque ha actuado en formas de colectividades unificadas, concentradas profesional y localmente. Y ahora se ve obligado a confrontar la heterogeneidad y diversidad de la sociedad y la nación. Es comprensible que, bajo estas condiciones, muchos estudiantes revolucionarios rehúsen lo que les parece el abandono simple y llanamente de lo que, hasta ahora, ha sido su único terreno fértil.”⁷⁶¹

El éxito inicial del movimiento estudiantil, por tanto, se vio amenazado por su incapacidad de traducir su trabajo organizativo en formas que logreran la organización de un movimiento a nivel nacional. Como explica el autor,

⁷⁶⁰ Ibidem. Sobre la responsabilidad universal, es importante destacar que ese es uno de los puntos que critica Castoriadis sobre los movimientos sociales modernos (ambientalistas, mujeres, y otros), apuntando a la necesidad de salir de cierto “letargo” causado por la fragmentación. Cfr. CASTORIADIS, C., “Los Movimientos de los Años 60”, cit. También en una entrevista ya citada, nos asegura que los movimientos sociales deben unificarse, dejando de resistirse absolutamente a la politización de su trabajo y viendo claramente que la implicación de lo que pretenden es un “problema político global.” TERRÉ, E., MALAURIE, G., “El Intelectual como Ciudadano...”, cit., pp. 89-90. A su vez, existen otros autores que reclaman a Castoriadis el ser muy duro con los movimientos sociales al exigir su politización y universalización. Ver, por ejemplo, a Fernández Savater cuando nos indica que la crítica de Castoriadis a los ambientalistas y otros movimientos por no asumir el problema de la globalidad representa un intento del autor de leer las luchas contemporáneas en clave del modelo tradicional del dominio burocrático y que erra en interpretar el resultado como una “descomposición” de los movimientos sociales. SAVATER, F., “¿Por dónde pasa hoy la fidelidad...?”, cit., p. 97. Consideramos que no es acertada la observación del autor y que, como discutiremos en los próximos párrafos, el análisis de Castoriadis de la práctica revolucionaria de los 60s provee herramientas para atender el asunto como transformación y considerar las mutaciones antropológicas aplicables.

⁷⁶¹ CASTORIADIS, C., “La Revolución Anticipada”, cit., pp.129-130.

aunque no exista garantía en contra de ser “reabsorbido por las viejas fuerzas”, el temor a que suceda es más real si el movimiento permanece como explosión y no proceden a organizarse como movimiento que trascienda las localidades.⁷⁶² Seguir aplicando las técnicas utilizadas hasta entonces, aunque les hiciera sentir más seguros, no concretizaba la unidad y expansión necesarias para la permanencia del movimiento.

Así, a modo de propuesta, el autor presenta una serie de imperativos que debe trabajar el movimiento estudiantil para poder concretizarse como movimiento revolucionario. Primero, el movimiento no puede permanecer absolutamente abierto, sin *definición*, pues la falta de definición, la nada, se convierte a su vez en clausura total.⁷⁶³ Por esto, el movimiento necesita definirse claramente en sus principios, entre los cuales identifica:⁷⁶⁴

- a) Eliminación de la propiedad privada de los medios de producción.
- b) Eliminación de la división entre directores y ejecutantes como clases sociales distintas y evitar así la jerarquía.
- c) Reemplazo de esta forma de funcionar con la de autogestión, o sea, el poder ejercido por cuerpos colectivos.
- d) Circulación libre y permanente de información e ideas.
- e) Superación de categorías sociales.
- f) Pluralidad y diversidad de opiniones y tendencias.

Estos principios básicos que Castoriadis sugiere deben guiar al movimiento revolucionario se mantienen en los postulados de los movimientos latinoamericanos basados en el Pensamiento de la Liberación. Consideramos

⁷⁶² Ibidem, p. 132.

⁷⁶³ Ibidem

⁷⁶⁴ Ibidem, p. 134. La discusión de los próximos párrafos proviene de la misma fuente.

se evidencia más la relevancia de las próximas sugerencias de nuestro autor en cuanto a *estructura, funcionamiento interno y formas de acción*.

Sobre la *estructura*, el autor sugiere que se deben establecer grupos de base comunitaria de un tamaño adecuado para la división de tareas y que permita una discusión política productiva. De esos grupos se deben elegir por votación (siempre sujetos a revocación) los **comités** que estarán a cargo de coordinar las actividades en general, y por otro lado las **comisiones** que se encargarán de tareas específicas. Así, las *comisiones*, en su trabajo técnico ejecutivo, siempre estarán bajo el control político de los *comités* de coordinación. Para mantener la cohesión de todos los grupos de base, es importante celebrar con frecuencia asambleas deliberativas.

En cuanto al *funcionamiento interno*, dos ideas son presentadas como esenciales. Primero, es crucial invertir la forma tradicional de tomar decisiones. Los órganos (*comités y comisiones*), deben más que nada recopilar información y circularla al movimiento. Son los grupos de base, en asamblea, los que deben tomar las decisiones. Por otro lado, es esencial que se promueva la participación activa de todos los militantes, y así ayudar a fomentar la reflexión crítica se su propia experiencia. Para esto, nuestro autor sugiere utilizar métodos de auto-educación política activa.

Por último, en cuanto a las *formas de acción*, las mismas se deberán definir continuamente en la marcha, pero con la dirección establecida por los objetivos ya establecidos. Como tareas inmediatas, el autor exhorta a los estudiantes a organizarse como ha sugerido, por lo menos en lo que el movimiento se concreta y decide colectivamente cómo proceder con su organización. Segundo, es necesario hacer un periódico, como medio colectivo de informar, organizar y evitar la división del grupo. Así, el movimiento debe explicar por todos los medios posibles (reuniones,

periódicos, opúsculos, panfletos, etc.) los significados profundos y universales de sus objetivos. Después de todo, se trata de una lucha en contra de la cultura capitalista burocrática que permea la sociedad. También, se debe proceder a demoler el modelo burocrático de educación superior, liberando las universidades del capital y llevándolas a un modelo autogestionado. Finalmente, todo les debe llevar a arrinconar los aparatos políticos y burocráticos (en especial las uniones), cuestionando siempre su poder y de manera que conformen su existencia a las nuevas demandas de autogestión por la sociedad.

Estas propuestas de Castoriadis, que no son totalmente nuevas en este texto del 1968,⁷⁶⁵ y que fueron expandidas (como vimos) en textos y entrevistas posteriores, subrayan la importancia de establecer formas institucionales que fortalezcan la autogestión, y poder lograr la verdadera democracia promoviendo una transformación de la sociedad a través de cambio de las relaciones de poder (del tradicional elitismo al igualitarismo). Se trata de cómo asumir una práctica política efectivamente abarcadora, siempre cónsona con los principios de autonomía individual y colectiva. En otras palabras, el autor refleja en estas propuestas lo que, luego de largos años de estudio y práctica revolucionaria, él considera indispensable para que un movimiento social pueda cambiar efectivamente la sociedad entrando de lleno y transformando la política institucional. Es necesario, por tanto, establecer nuevos significados, definiendo y re-definiendo democráticamente esos principios rectores, desenmascarando y re-interpretando significaciones implícitas, y realizando una efectiva diseminación de estas

⁷⁶⁵ Ver, por ejemplo su texto escrito en 1952 en el cual elabora los tres elementos, 1) Programa, 2) Forma de Organización y 3) Terreno Material de Constitución, como importantes para impulsar un movimiento obrero que logre cambiar las relaciones tradicionales de poder. CASTORIADIS, C., “La dirección proletaria”, *La Experiencia del Movimiento Obrero*, cit., pp. 127-129.

definiciones e interpretaciones fuera del grupo. Para esto hay que mantener una organización interna efectiva y democrática, que no obedezca o reproduzca modelos elitistas tradicionales, y que en sí promueva el desarrollo de humano autónomo dentro de la colectividad. Tercero, debe confrontar las instituciones tradicionales con la fuerza del cuestionamiento constante de su ilegitimidad como instituciones opresoras y de la exigencia de cambio.

En Latinoamérica las prácticas de los movimientos sociales inspirados por el Pensamiento de la Liberación presentan unas prácticas cónsonas con las propuestas de Castoriadis. El Movimiento de los Sin Tierra es un claro ejemplo, y que consideramos apropiado discutir por su reconocimiento mundial como movimiento social popular y su potencial revolucionario. Su impacto en la sociedad brasileña desde su nacimiento en el 1984 es evidente: en el 2009, el movimiento se encuentra ya en 24 de los 26 estados en las 5 regiones de Brasil, y cerca de 350,000 familias han logrado su tenencia de tierra a través de la lucha de estos trabajadores rurales.⁷⁶⁶ Se estimaba una membresía al movimiento de 500,000 familias y 2 millones de personas⁷⁶⁷, apoyadas por cerca de 20,000 activistas envueltos en la coordinación de las actividades del movimientos en variados temas y niveles.⁷⁶⁸ Sus objetivos siguen siendo 1) luchar por la tierra, 2) luchar por la Reforma Agraria, 3) luchar por una sociedad más justa y fraternal, lo cual les envuelve en asuntos relacionados con los “graves problemas estructurales” de Brasil, incluyendo

⁷⁶⁶ Ver página oficial del Movimento Dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), “Entenda como estamos organizados”, 10 de julio de 2009, www.mst.org.br/taxonomy/term/330 (vista por última vez el 23 de septiembre de 2013).

⁷⁶⁷ CLEARY, E.L. “The Landless”, cit., p. 79. Como nos explica el autor, es notable la cantidad de 27 de organizaciones que han surgido a parte al MST

⁷⁶⁸ Página oficial del MST, “Entenda como estamos organizados”, cit., y CARTER, M., “The Landless Rural Workers Movement and Democracy in Brazil”, *Latin American Research Review*, Special Issue, 2011, pp. 186-217, 198.

la desigualdad social y de renta (ganancias), la discriminación por etnia y género, el control de las comunicaciones, la explotación del trabajador urbano, etc.⁷⁶⁹ A nivel nacional participan del Fórum Nacional da Reforma Agrária, y de la Coordenação dos Movimentos Sociais, y a nivel internacional forma parte de Vía Campesina, que congrega los movimientos sociales del campo en cinco continentes.⁷⁷⁰

El impacto y los logros del MST, ya cerca de 30 años de fundado, se debe mayormente a su forma de organización y la importancia brindada a la educación.⁷⁷¹ Como explica Miguel Carter, el MST opera mediante una compleja y esparcida red de colectivos que funcionan de forma descentralizada pero cohesiva.⁷⁷² El núcleo del movimiento son las familias, las cuales se organizan dentro de los asentamientos o campamentos⁷⁷³ en una estructura de grupos, participativa y democrática, en la que discuten y deciden sobre la producción, la educación y las necesidades de cada área, y además escogen sus coordinadores y coordinadoras.⁷⁷⁴ En estos *núcleos de base*, todos sus miembros (hombres, mujeres y niños) participan en un *sector* (o comité) responsable por aspectos organizativos y educacionales de la vida

⁷⁶⁹ Página oficial del MST, “Nossos Objetivos”, 7 de julio de 2009, www.mst.org.br/node/7703 (vista por última vez el 23 de septiembre de 2009).

⁷⁷⁰ Ibidem.

⁷⁷¹ Organización que fue solamente posible luego del trabajo de las Comisiones Pastorales de la Tierra (CPTs), ya mencionadas arriba, que a partir de los 70s, durante el régimen militar, concientizaron y organizaron a los agricultores despojados de la tierra sobre sus derechos en base al pensamiento de la liberación. Fue en posteriores encuentros y reuniones, en específico el 1º Encontro Nacional del 1984, que, ante los retos que presentaba el aislamiento causado por la inflexibilidad de las CPTs y su negativa a formar alianzas y cooperaciones con otros grupos, nace el MST. LEWIN, H., *Uma nova obordagem...*, cit., pp. 43-44.

⁷⁷² CARTER, M., “The Landless Rural Workers...”, cit., p. 199.

⁷⁷³ Asentamientos son los terrenos ya expropiados y que han pasado a mano de las familias. Campamentos son las familias que todavía campan en las “lonas pretas” presionando (y en espera) a que el Estado expropie la tierra a los latifundistas.

⁷⁷⁴ Página oficial del MST, “Entenda como estamos organizados”, cit. El resto de la información ofrecida en este párrafo proviene de esta misma fuente.

en el asentamiento o campamento. Entre los *sectores* se incluye, por ejemplo, la salud, educación, formación, comida, producción, ambiente, relaciones de género, cultura, juventud, frente de las masas (sector que recluta nuevos miembros), entre otros.⁷⁷⁵ Estos *núcleos de base* se establecen en las asambleas generales donde participan los y las residentes del campamento, todos con derecho al voto (adultos, jóvenes, mujeres y hombres), y se garantiza la participación de las mujeres al procurar nombrar siempre dos coordinadores (un hombre y una mujer).

Esta misma estructura se repite a nivel regional, estatal y nacional. Se celebra un Congreso nacional cada 5 años, donde se define la política del movimiento hacia el futuro y se evalúa el periodo anterior.⁷⁷⁶ También se celebra un Encuentro nacional cada dos años para actualizar las definiciones a las cuales se llegaron en el Congreso. Como explica Wendy Wolford, se mantienen constantes redes formales e informales entre los campamentos y asentamientos que refuerzan la asociación, la información y la solidaridad.⁷⁷⁷ Activistas del movimiento y colaboradores realizan circuitos entre los campamentos y asentamientos, reuniéndose en asambleas donde todos y todas opinan, se informan, además de explorar temas importantes de economía y política que les afectan en la actualidad.⁷⁷⁸ Otros medios de información son los periódicos, como el *Jornal Sem Terra*, y el programa radial. La democratización interna del movimiento es una meta principal y constante.

⁷⁷⁵ Cleary explica que, al ser parte en comisiones, sectores y otras formas de organización, todos los miembros de los asentamientos y campamentos participan activamente de la vida del grupo y, según los líderes del MST, aprenden a comportarse responsablemente a pesar de las dificultades. CLEARY, E. L., "The Landless", cit., p.78.

⁷⁷⁶ Página oficial del MST, "Entenda como estamos organizados", cit.

⁷⁷⁷ WOLFORD, W., "Sem Reforma Agrária, Não Há Democracia": The Struggle Over Access to Land and Deepening Democracy in Brazil," en FEINGBERG, R., et.al., *Civil Society and Democracy in Latin America*, New York: Palgrave Macmillan, 2006, pp. 146-153.

⁷⁷⁸ Ibidem

Un sector que aporta a esta democratización, al cual le han dado mucho énfasis y donde han tenido mucho éxito, es la educación. Como explica Cleary, la educación de los niños y niñas se vuelve en muchas instancias la razón por la que familias jóvenes toman la decisión definitiva de unirse al movimiento, ya que las escuelas en los asentamientos han resultado ser mucho mejores en términos cualitativos y cuantitativos que otras escuelas rurales.⁷⁷⁹ El movimiento ha logrado establecer escuelas con apoyo económico gubernamental, y también con ayuda de universidades que proveen profesores versados en la Pedagogía de Paulo Freire, y donde se enfatizan tanto el conocimiento como los valores.⁷⁸⁰ El resultado reportado es la creación de 1,200 escuelas para el 2002, donde se educan alrededor de 1,500 niños y niñas, además de 25,000 adultos y adultas en cursos de alfabetización.⁷⁸¹ La forma de enseñanza (siguiendo las ideas de Freire) y la organización escolar que enfatiza la participación de toda la comunidad escolar en la toma de decisiones, fomentan métodos como el diálogo interactivo, todo lo cual promueve la vitalidad democrática del movimiento.⁷⁸²

También, como forma de mantener la vitalidad del movimiento, el MST ha mantenido distancia del gobierno y los partidos políticos. Se mantienen como movimiento de oposición, primero a los gobiernos neoliberales y luego a la tardanza de los gobiernos “de izquierda” que no acaban de llevar a cabo una reforma agraria. Con el gobierno de Lula DaSilva, a quien apoyaron electoralmente, retomaron la herramienta de presión

⁷⁷⁹ CLEARY, E. L., “The Landless”, cit., pp. 78 y 79.

⁷⁸⁰ Ibidem, p. 79.

⁷⁸¹ Ibidem

⁷⁸² Ibidem

constante mediante manifestaciones masivas y rescate de tierras.⁷⁸³ También se distancian de instituciones tradicionales rechazando formar o ser parte de partidos políticos, uniones u otras organizaciones políticas tradicionales, y evitando caer en la “postura de negociación” asumida por otros movimientos.⁷⁸⁴ Como explica el propio João Pedro Stedile, uno de los líderes máximos del MST:

“El Movimiento Sin Tierra siempre guardó celosamente un principio que podemos llamar de autonomía en relación al estado, a los gobiernos, a la Iglesia y a los partidos políticos. Incluso en cierta época la izquierda no nos gustaba mucho, por esa tradición suya de que los movimientos de masas tienen que ser correas de transmisión de los partidos. Nosotros creemos que aplicaron siempre mal esa idea de Lenin. Tener un mismo proyecto político no es hacer lo que el partido desea. De modo que nosotros siempre mantuvimos la autonomía respecto del gobierno Lula.”⁷⁸⁵

Sin duda, sus espacios de expresión política no han sido a través de las instituciones tradicionales, utilizando formas que van desde cartas, peticiones, alianzas internacionales, y protestas pacíficas masivas, hasta métodos subversivos como los rescates de terreno y actos a veces violentos.⁷⁸⁶ La importancia para nosotros, sin embargo, de que el movimiento esté al margen de las instituciones políticas tradicionales, es que presenta un constante reto a la forma jerárquica de estas instituciones y fomenta la autogestión de las colectividades de sus miembros. Estamos de acuerdo con Welford que se mantiene así la vitalidad democrática del movimiento.

⁷⁸³ Ibidem, p. 79-81.

⁷⁸⁴ WOLFORD, W., “Sem Reforma Agrária...”, cit., p. 144.

⁷⁸⁵ CAÑADEL, R., “De la reforma agraria al tsunami. Entrevista a João Pedro Stedile”, *El Viejo Topo*, Num. 243, Abril /2008, pp. 87-91, p. 87.

⁷⁸⁶ Para una postura crítica de los “excesos y errores” de los actos de violencia en el rescate de terrones, ver LOSANO, M. G., *Función Social de la Propiedad...*, cit., p.149.

En este sentido, diferimos de la opinión de Mario G. Losano cuando postula que el Movimiento de los Sin Tierra no tiene potencial revolucionario. Según dicho autor:

“La revolución no tendrá lugar. Tras la confrontación de las teoría políticas generales con las praxis movimentistas concretas, de las normas jurídicas generales y abstractas con los comportamientos específicos de grupos e individuos, hemos llegado a la conclusión de que el MST es un movimiento de inspiración cristiana que para realizar la reforma agraria practica una desobediencia civil no necesariamente carente de una violencia positiva y limitada. No apunta a una reforma social general ni a una revolución social, a pesar de las veleidades de algunas franjas extremistas y de las acusaciones de los adversarios. El MST se mueve en el ámbito de la legalidad republicana, protesta y la sacude cuando está en crisis, pero no quiere sustituirla con una legalidad revolucionaria.”⁷⁸⁷

El MST ha invocado la Constitución brasileña y utilizado la legalidad republicana para argumentar a favor de la reforma agraria, pero esto no quiere decir que no mantenga una postura revolucionaria. Al luchar por la socialización del modelo productivo, al mantenerse al margen de las jerarquización que imponen las estructuras tradicionales, y más aún al cambiar las relaciones de poder entre lo instituyente y lo instituido, han logrado un cambio revolucionario en los seres humanos que siguen uniéndose a sus filas (como diría Castoriadis, un nuevo tipo antropológico de individuo). A través de su organización y educación democratizadoras, han logrado un gran número de comunidades autogestionadas que mantienen más de 30 años de lucha en contra del poder del capital neoliberal. Su reto subyace en cómo llevar estos logros como movimiento agrario al nivel nacional y mundial. En palabras de João Pedro Stedile:

⁷⁸⁷ Ibidem, p.153.

“Hay un reto fundamental, y es fortalecer un nuevo proyecto para el país, ya que el proyecto de Partido de los Trabajadores fue derrotado. Y tenemos muchos retos relacionados con lo que estaba explicando: estamos ante un nuevo concepto de lucha por la reforma agraria. Ya no se trata solamente de democratizar el acceso a la tierra, sino de cambiar el modelo productivo. [...] Esperemos que en los próximos años se pueda generar en Brasil y en todas partes un nuevo ciclo de re-ascenso del poder del pueblo, que pueda recolocar al pueblo en el escenario como actor político principal en la lucha contra el capitalismo y salir de esa apatía que estamos sumergidos ahora [...] El motor del cambio consiste siempre en la capacidad de lucha del pueblo, su capacidad de movilizarse, de enfrentarse al capital y proponer como alternativa otro proyecto común. [...] El gran reto para la izquierda, para los movimientos sociales, para la construcción de este nuevo proyecto es lograr desarrollar metodologías que consigan concienciar a esos jóvenes que están en la periferia, movilizarlos e involucrarlos en proyectos alternativos, sea de agricultura, sea de lucha por el trabajo, por la universidad...”⁷⁸⁸

El reto es, como indica Castoriadis, cómo hacer cumplir su “responsabilidad universal”, o sea, cómo llevar esa vitalidad democrática a niveles nacionales e internacionales.

Así, la praxis del MST ha logrado, según los postulados de Castoriadis, tener una cara, confrontar constantemente sus significaciones, hacerse escuchar, lograr el poder y esquivar la burocracia a nivel LOCAL. Le falta, sin embargo, despejar su ejemplaridad, difundir sus significaciones, lograr el poder y esquivar las maniobras burocráticas a nivel NACIONAL e INTERNACIONAL. Igual que los estudiantes franceses, el MST encara el reto identificado por Castoriadis de cómo efectuar una transición a un movimiento que trate todos los problemas, reto que requiere “una

⁷⁸⁸ CAÑADEL, R., “De la reforma agraria al tsunami...”, cit., pp. 88-89.

transformación cualitativa mucho mayor y mucho más dificultosa”.⁷⁸⁹ Sin embargo, a diferencia del principal temor de los estudiantes franceses, el movimiento no ha sido “reabsorbido por las viejas fuerzas”, y está activamente buscando alianzas con otros movimientos que fomenten cambios aún más abarcadores, a nivel nacional mediante la Asamblea Popular y a nivel internacional mediante Vía Campesina.⁷⁹⁰ Sin embargo, además del movimiento del pueblo, de las masas, no hemos podido identificar una estrategia concreta del MST para lograr el poder y sobrepasar la burocracia que los limita a nivel NACIONAL e INTERNACIONAL. Han logrado llevar, según el esquema presentado por Castoriadis, un *funcionamiento interno* y unas *formas de acción* que han derrotado la cultura capitalista burocrática que permeaba la sociedad campesina a nivel LOCAL, pero no han logrado todavía arrinconar los aparatos políticos y burocráticos para que se efectúe la autogestión democrática a niveles nacionales e internacionales.

Estimamos con Castoriadis que es necesario dicha toma de poder y derrota de la burocracia a niveles nacionales e internacionales. Los líderes y miembros del MST definitivamente están conscientes de dicho reto, pero el alcance de sus acciones dependerá del éxito en convocar la unión y un plan de acción de todos los movimientos sociales que han despertado en

⁷⁸⁹ CASTORIADIS, C., “La Revolución Anticipada”, cit., pp. 129-130.

⁷⁹⁰ Nos explica João Pedro Stedile:

“Estamos haciendo un esfuerzo en varias direcciones. En términos de articulación, colaboramos en la construcción de una plataforma que llamamos la Asamblea Popular, donde participan todos los movimientos sociales. Intentamos que esa Asamblea Popular, que funciona más bien a nivel nacional, pueda tener un funcionamiento regular a nivel estadual y luego a nivel de las ciudades.” A nivel internacional “La Vía Campesina es fundamental, aunque sea tan joven, sólo tiene diez años. [...] Llevamos diez años para primero entendernos, descubrir los enemigos, elaborar políticas comunes, tener una visión común de los problemas y solucionarlos, y ahora ya estamos llegando a una nueva etapa, que es lograr coordinar acciones en masas en común.”

Latinoamérica como resultado del Pensamiento de la Liberación. Hay un potencial revolucionario en Latinoamérica, como se palpa de las recientes protestas masivas en Brasil,⁷⁹¹ Argentina y México, y que se expanden a través del mundo en Grecia, España, Turquía, etc. Pero si el MST y los movimientos sociales aliados quieren lograr la verdadera democracia, la sociedad autónoma, no pueden como indica Castoriadis asumir un rol de manejadores de masas. Proponemos, por tanto, que el *funcionamiento interno* y las *formas de acción* que postula Castoriadis, como lo demuestra el éxito local del MST, deben de servir de inspiración para una conjunción de los movimientos sociales en todas las áreas que, al asumir su “responsabilidad universal”, promueva la concientización del ser humano, y logre cambiar las estructuras del poder capitalista burocrático a nivel mundial.

D. Democracia como forma de vida – de la democracia directa a la democracia radical.

El cambio de las estructuras de poder que se busca a través del proyecto de autonomía es presentado por Cornelius Castoriadis a través de su modelo de democracia directa como régimen de autoinstitución explícita y lúcida de las instituciones colectivas. Como detalláramos en los Capítulos I y II al presentar las características de la democracia directa, se destaca la radicalidad y defensa férrea de la importancia de dicho modelo, no solamente como una serie de procedimientos, sino como proyecto de vida socialista que toca sectores públicos, públicos-privados e incluso algunos privados.⁷⁹² Como insiste nuestro autor, el mero énfasis en la participación «no alcanza»,

⁷⁹¹ Un útil recuento noticioso de las protestas en Brasil se pueden encontrar en la página de internet del MST, supra, y en la página de internet del *RT Sepa Más*, “Brasil a ritmo de protestas”, <http://actualidad.rt.com/themes/view/97852-brasil-protestas-mundial> (vista por última vez el 13 de octubre de 2013).

⁷⁹² Ver Capítulo II, supra, p. 169.

ya que se debe comprender profundamente las razones por las cuales es necesaria la participación de los humanos en los asuntos políticos y la instauración de la democracia como proyecto para transformar la sociedad (no meramente arreglar una realidad ya establecida).⁷⁹³ En esta sección exploraremos los aportes que puede hacer el modelo de democracia directa de Castoriadis, según delineado en nuestro trabajo, a los conceptos de democracia presentados por tres importantes autores ya citados del Pensamiento de la Liberación. Buscamos nuevamente enfatizar que, más allá de las coincidencias teóricas y prácticas, se mantiene la relevancia de Castoriadis para proyectos de liberación impulsados por los diversos movimientos sociales inspirados en el Pensamiento de la Liberación.

Uno de los argumentos de Castoriadis a favor de la democracia directa como proyecto de vida socialista es la demostrada necesidad de que la revolución socialista se extienda más allá de la abolición de la propiedad privada. La revolución socialista tendrá que abolir también la división entre dirigentes y ejecutantes, implicando un fuerte rechazo a la «burocracia» como clase.⁷⁹⁴ Así, el verdadero contenido del socialismo se refiere a la transformación de la vida diaria a través de un proyecto de gestión colectiva de los asuntos que afectan a la colectividad.⁷⁹⁵ La democracia directa requiere, por tanto, lucidez y valor ante “lo desconocido de la creación perpetuamente renovada”, valentía que se impone claramente a la vida privada.⁷⁹⁶

⁷⁹³ Ver Capítulo I, *supra*, pp. 71-73.

⁷⁹⁴ Ver Capítulo II, *supra*, pp. 96-97.

⁷⁹⁵ *Ibidem*, pp. 101-103. Señalamos, como se desprende de las páginas citadas, que en un inicio nuestro autor se refería al proyecto de gestión colectiva en la empresa para luego, al abrir su perspectiva a la generalidad de la opresión, proceder a referirse al proyecto revolucionario que concierne a la totalidad de los hombres.

⁷⁹⁶ *Ibidem*, pp. 104 y nota 262.

De forma similar, Paulo Freire postula la necesidad de comprender la democracia como proyecto cuya esencia es el cambio y que requiere cierta mentalidad y responsabilidad política a ser vivida en todos los aspectos.⁷⁹⁷ Su postura la presenta al analizar la situación de inexperiencia democrática del Brasil en transición, cuando se importan modelos de Estado democrático “sin previa consideración al propio contexto”, “sin saber que no existen soluciones prefabricadas y rotuladas para tal o cual problema”, y sin tener “aún condiciones para ofrecer al «pueblo» inexperto circunstancias adecuadas para realizar las primeras experiencias verdaderamente democráticas.”⁷⁹⁸

“No, éstas no eran condiciones para poder constituir aquel «clima cultural específico» para el surgimiento de los regímenes democráticos referidos por Barbu. La democracia que antes que forma política es forma de vida se caracteriza sobre todo por la gran dosis de transitividad de conciencia en el comportamiento humano, transitividad que no nace y no se desarrolla salvo bajo ciertas condiciones, en las que el hombre se lance al debate, al examen de sus problemas y de los problemas comunes, en las que el hombre participe.”⁷⁹⁹

Para lograr dicha participación democrática, Freire dedica su obra a impulsar procesos de educación que posibiliten al humano esa discusión valiente de su problemática, y que ya conscientes puedan “ganar la fuerza y el valor” para luchar por su liberación.⁸⁰⁰ Al igual que insiste Castoriadis, ante la necesidad de lucha que representa la democracia y su realidad constantemente

⁷⁹⁷ FREIRE, P., *Educación como Práctica de la Libertad*, cit., pp. 58-86.

⁷⁹⁸ *Ibidem*, pp. 73-74.

⁷⁹⁹ *Ibidem*, p. 75.

⁸⁰⁰ *Ibidem*, p. 84.

cambiante, el humano tendrá que ser definitivamente valiente, y tener las experiencias de vida (especialmente educativas) para poder serlo.⁸⁰¹

Así, vemos que Freire, como Castoriadis, conceptualiza la democracia como forma de vida que requiere un tipo antropológico de ser humano, y que implica mucho más que las matrices propuestas por los Estados “democráticos” del norte. El Pensamiento de la Liberación ha sido muy crítico de dicha imposición de modelos llamados democráticos, los cuales han producido incluso más miseria en los países latinoamericanos.⁸⁰² Nos indica David Sánchez Rubio:

“Así, en nombre de la democracia y su armazón jurídico, el estado de derecho, se están realizando políticas que agravan y cargan más sacrificios sobre las espaldas de los sectores más desfavorecidos. Se establece un determinado modelo político y jurídico supuestamente defensor de la participación ciudadana, que en realidad actúa independientemente de las necesidades, demandas e intereses sociales. [...]”

Xabier Gorostiaga habla de una instrumentalización de los procesos de democratización latinoamericanos con la puesta en práctica de una democracia neoliberal inducida, entre otras cosas, tanto por las políticas financieras del BM y el FMI como por la ayuda bilateral de los países industrializados. Se hace una promoción de una democracia pervertida por el intervencionismo extranjero y el apoyo de las elites amanuenses. [...]

⁸⁰¹ La valentía necesaria para llevar a cabo el proyecto de liberación también la destaca en las siguientes líneas:

“El hombre radical, comprometido con la liberación de los hombres, no se deja prender en «círculos de seguridad» en los cuales aprisiona también la realidad. Por el contrario, es tanto más radical cuanto más se inserta en esta realidad para, a fin de conocerla mejor, transformarla mejor.

No teme enfrentar, no teme escuchar, no teme el descubrimiento del mundo. No teme el encuentro con el pueblo. No teme el diálogo con él, de lo que resulta un saber cada vez mayor en ambos.” FREIRE, P., *La Pedagogía del Oprimido*, cit., pp. 31-32.

⁸⁰² SÁNCHEZ RUBIO, D., *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, cit., pp. 34 y 266-268.

Se edifica por tanto una fachada democrática con la que la sociedad sólo se limita a votar y no participa del grado suficiente para detentar el poder y controlar su propio destino como sujeto activo. El interés objetivo previamente determinado por el mercado, establece el ritmo del espacio público e institucional. En este cascarón vacío, la apariencia y el maquillaje de democracia sí pasa a ser de alta intensidad en varios sentidos: en primer lugar, porque permite el incremento de medidas económicas que, aunque vayan en contra de la población, están apoyadas por gobiernos elegidos democráticamente y, por tanto, facultados para tomar cualquier decisión, sobre todo la que no nace ni es demandada por la misma sociedad.”⁸⁰³

Se argumenta, por tanto, que más que una verdadera democracia, lo que se adoptan son procedimientos que, al llamarse democráticos, sirven para legitimar la toma de decisiones por una elite política. Los autores y movimientos relacionados al Pensamiento de la Liberación, desde sus respectivas posiciones, buscan impulsar una transformación de las relaciones de poder que incluyen el movimiento hacia una democracia más participativa.

Enrique Dussel, por ejemplo, en su libro *Política de la Liberación, Vol. II, Arquitectónica*, presenta un marco teórico crítico de la construcción del “sistema de categorías de las filosofías políticas burguesas.”⁸⁰⁴ En cuanto al tema de la democracia, es de interés su argumento de que la misma requiere unas “micro-instituciones” que, para seguir siendo democráticas, tienen que cumplir con requisitos formales y materiales.⁸⁰⁵ Entre éstas, el autor menciona el consenso de mayorías y minorías, la representación y la

⁸⁰³ Ibidem, pp. 262-263.

⁸⁰⁴ DUSSEL, E., *Política de la Liberación*, cit., p. 12.

⁸⁰⁵ Ibidem, p. 426.

votación secreta o pública.⁸⁰⁶ Sin embargo, no se refiere a imitar formas de gobierno con sistemas políticos democráticos concretos, ya que dicha “adopción directa, mimética, abstracta de otro sistema empírico (aun de su modelo), de sus instituciones concretas o de sus postulados, pueden ser altamente nocivos [...]”.⁸⁰⁷ Al igual que Freire y Castoriadis, visualiza la democracia como un procedimiento continuo que siempre debe partir de la realidad existente y ser coherente con la cultura política concreta.⁸⁰⁸ Sin embargo, su forma de conceptualizar el Principio democrático como principio político universal de legitimidad (deber de operar de manera discursiva – “llegando a la decisión válida por razones de participación simétrica de los afectados de manera pública e institucionalizada por derecho”), no nos sugiere forma específica de dicha institucionalización.⁸⁰⁹

⁸⁰⁶ Ibidem, p. 427. En cuanto a la representación nos indica, por ejemplo, que para ser democrática tiene que cumplir con los principios democráticos “honesta y sinceramente. Nos explica, “el representante debe tomar toda decisión como representante de los representados, habiendo llegado con éstos a acuerdo a partir de un consenso gracias a una participación simétrica (del representante) con los representados, siendo estos últimos los afectados en aquellas necesidades incumplidas que sufren, acerca de las cuales hayan podido dar razones par a que se obre en su lugar (como representantes).” Ibidem, pp. 427-428.

⁸⁰⁷ Ibidem, p. 436. Como apuntaba David Sánchez Rubio, Dussel argumenta que “[f]recuentemente el neocolonialismo europeo, desde 1989 igualmente por parte de los Estados Unidos, maneja la ideología de la «democratización» como una doctrina abstracta, perversa, que oculta los fines expansionistas del Imperio militarista (desde la política exterior de los dos presidentes Bush).” Ibidem, pp. 436-432.

⁸⁰⁸ Ibidem, p. 437.

⁸⁰⁹ Ibidem, pp. 481-482. El autor sí sugiere que abundará sobre los modelos de democracia, deconstructiva y críticamente, en el Vol. III de la *Política de la Liberación*, todavía no publicado. Ibidem, p. 436. En una entrevista reciente, el autor indica:

“La cuestión es crear un Estado que responda a una nueva definición del poder político, no como dominación sino como afirmación de la vida. Se deben crear instituciones que afirmen la vida. Cuando no funcionen hay que transformarlas. Pero el único criterio es la democracia participativa, es decir, cuando el pueblo, desde la base, con democracia directa pueda participar y poner coto a la representación que también es necesaria. La democracia liberal es representativa pero no existe la participación. [...] El Estado participativo debe regular el mercado. Y el capital financiero debe estar en manos del Estado participativo. La planificación debe estar en manos del Estado participativo. Es una nueva concepción del Estado y una nueva concepción de la economía que no es

José Luis Rebellato, por su parte, se ha referido de forma más concreta a una forma de practicar la democracia, a la cual llama “democracia radical.” Utilizando las categorías de instituyente, instituido y transversalidad, el autor conceptualiza una *pedagogía del poder* como forma de afirmar que “el poder no debe identificarse con una estrategia de manipulación, sino que ha de convertirse en un dispositivo de aprendizaje”, y que a su vez “permite comenzar a revertir el modelo democrático-autoritario en el cual se privilegia la delegación del poder.”⁸¹⁰

“La pedagogía del poder enfrenta una cultura autoritaria, caracterizada por depositar la ciudadanía en los expertos, técnicos y políticos. Se despotencializa la figura del ciudadano, en la medida en que sus funciones son expropiadas por los expertos, quienes toman las decisiones. Pero, además, la cultura autoritaria, que propugna relaciones de dominación/dependencia en todos los niveles de la sociedad, penetra profundamente la vida cotidiana, las relaciones barriales y territoriales, las organizaciones vecinales y los estilos de participación y conducción. Con lo cual, una democracia radical, con fuerte base territorial, se vuelve escenario privilegiado para el análisis de tales relaciones para su modificación.”⁸¹¹

Aun cuando no existe, según el autor, un modelo específico de participación, se trata de reforzar las formas ya existentes, reconstruir redes de comunicación, fortalecer la memoria histórica y conocer el imaginario popular, tareas todas para las cuales la educación popular (pedagogía de la

socialismo real. Hay que tomar del socialismo lo mejor, quizá solo el nombre. Y digo sólo el nombre porque el proyecto es económica, política, cultural, mítica y religiosamente distinto al socialismo moderno. Tenemos que ir más allá de la modernidad.” MARTINEZ ANDRADE, L., Enrique Dussel: “Para tener Derechos hay que tener Autoconsciencia”. Entrevista, *Metapolítica*, vol. 17, núm. 81, abril-junio 2013. Disponible en línea: [<http://www.metapolitica.com.mx/index.php/imprenta-publica/item/enrique-dussel>]

⁸¹⁰ REBELLATO, J.L., *Democracia, Ciudadanía y Poder...*, cit., pp. 163 y 166.

⁸¹¹ *Ibidem*, p. 163.

liberación) es esencial.⁸¹² Esto precisamente debido a que Rebellato, como Castoriadis y Freire, reconoce que esto implica “la maduración y crecimiento de nuevas identidades y personalidades”, o sea, otro tipo antropológico de humano, a través de estilos que estimulen “el crecimiento y la maduración de todos, superando una ética autoritaria centrada en la identificación violenta y en la dominación.”⁸¹³ Es la institucionalidad de la participación permanente y la generación de poderes sociales y políticos que permitan dicha participación instituyente en lo instituido.⁸¹⁴

De esta forma vemos en importantes autores del Pensamiento de la Liberación una clara sincronía con el pensamiento de Castoriadis en cuanto a la democracia como forma de vida. Sin embargo, es evidente que el modelo propuesto por nuestro autor, presentado en los capítulos primero y segundo de este trabajo, ofrece una especificidad adicional que puede servir a los movimientos relacionados el Pensamiento de la Liberación. Como explicamos en el Capítulo II,⁸¹⁵ el principio justificador del modelo de Castoriadis es la autonomía dentro del círculo de creación socio-histórica, lo cual implica la existencia individuos autónomos, los que a su vez solamente existen con instituciones autónomas. La actividad humana se convierte tanto en el medio como la justificación del modelo, ya que la democracia requiere la participación igualitaria de todos en el poder. Como enumeramos, las características fundamentales del modelo son:

⁸¹² Ibidem, pp. 166-169.

⁸¹³ Ibidem, p. 168.

⁸¹⁴ Cfr. NÚÑEZ, A., “La perspectiva ética en la construcción democrática”, en *Educación Popular, Movimientos Sociales y Construcción Democrática.*, Encuentro de Educación Popular, Movimientos de Educadores Popular de Bolivia, Oruro, Bolivia, 2009, p. 30. Disponible en línea: [<http://www.dvv-international.org.bo/archivos/publicaciones/memoriaaugustobolotro.pdf>]

⁸¹⁵ Capítulo II, sección II.D.

- 1) Ruptura con instituciones heterónomas, incluyendo las que sustentan las significaciones del dominio racional y el capitalismo;
- 2) Apertura de un verdadero espacio político a través de la gradual eliminación de las jerarquías y las burocracias;
- 3) Completa descentralización de la “dirección”, siendo los asuntos políticos decididos por aquellos directamente afectados por los mismos;
- 4) Autogestión de la economía, del trabajo y de la educación; y
- 5) Una Constitución que tenga en cuenta la centralidad de la actividad humana y de “lo social”.

Por otro lado, las condiciones generales de este modelo son:

- 1) Gran movimiento colectivo y lúcido hacia la autonomía,
- 2) Educación y cultura crítica,
- 3) Participación efectiva en lugares comunes,
- 4) Laicidad en asuntos colectivos,
- 5) Asunción de valores como la solidaridad y la tolerancia, y la comprensión del bien común como posibilidad abstracta de continuación de la vida social,
- 6) Cooperación efectiva entre el “saber” y los ejecutantes, y
- 7) Valentía ante la indeterminación.

De esta forma, vemos que el principio justificador del modelo de Castoriadis está comprendido en el Pensamiento de la Liberación al apuntar a la esencial transformación del ser humano, en seres con el poder, la voluntad y la valentía de participar en los asuntos públicos. Pero vemos que se puede adoptar una postura más clara con Castoriadis en cuanto a la necesidad de cambiar las instituciones y cómo hacerlo.

El concepto de círculo de creación socio-histórica, donde lo instituyente y lo instituido están en constante interacción, aclara la imperiosidad de romper con instituciones heterónomas, eliminando jerarquías y burocracias, descentralizando completamente la dirección en los asuntos políticos, cambiando la economía a una autogestionada y proveyendo una Constitución centrada en la actividad humana. Varios de estos cambios institucionales son propuestos y practicados dentro del Pensamiento de la Liberación, como se desprende de lo discutido en este capítulo, en especial sobre la democratización de la educación en la Pedagogía del Oprimido y la forma de organización lograda por el Movimiento de los Sin Tierra. Pero la importancia del conjunto de cambios institucionales para una efectiva realización de la democracia, no debe considerarse mero reflejo de la radicalidad de Castoriadis o visión utópica de imposible realización (como lo haría Dussel, quien descarta la democracia directa como utópica). La radicalidad lo que refleja es la imperiosa necesidad de cambio en nuestras instituciones para efectuar el cambio en nuestra forma de vida y de practicar la democracia. Son cambios simultáneos entre lo instituyente y lo instituido, necesarios para la autoinstitución lúcida, explícita y constante de la sociedad, o sea, la verdadera democracia directa o, un término que nos parece muy adecuado, la verdadera democracia radical.

Así, el modelo de democracia propuesto por Castoriadis no es una aspiración hacia la cual dirigirnos, sino que claramente demuestra, una vez comprendida su teoría a cabalidad, la necesidad de cambio radical y sincrónico tanto de las instituciones como de los humanos que las operacionalizan. A pesar de que el modelo no provee soluciones definitivas (no pretende servir de esquema o matriz), ofrece a los que buscamos la liberación humana claves imperativas sobre la forma en que debemos

organizar nuestra existencia social para así lograrlo. Las ideas y proyectos derivados del Pensamiento de la Liberación ya trabajan varios de los elementos necesarios para hacer realidad la verdadera democracia y, por tanto, el proyecto de sociedad autónoma. Más aún, como discutimos anteriormente, dicho pensamiento nos permitió corregir puntos donde hay clausura de sentido en la obra de Castoriadis. Sin embargo, la obra de nuestro autor contribuye de forma importante al apuntar claramente (y explicar el porqué) la necesidad de trabajar intensamente en la autoinstitución de los variados campos de la existencia social, proveyéndonos pistas e ideas de cómo hacerlo.

CONCLUSIONES

En este estudio de la concepción de la democracia como proyecto de autonomía en Cornelius Castoriadis hemos delineado el marco filosófico que sirve de base para el modelo de democracia directa que nos propone, cómo ésta se distingue de otras concepciones de democracia, y sus importantes implicaciones prácticas. Resulta imprescindible comprender el conjunto de pensamientos que forma dicho marco, ya que la concepción del autor de lo que es el individuo y la sociedad determina su propuesta democrática. Somos seres y sociedades auto-instituyentes (creamos y somos creados) en un proceso infinito de dar forma a la realidad que vivimos y a sus instituciones.

Partiendo de esta concepción, nuestro autor describe la actividad política como aquella dirigida a la creación o transformación de las instituciones, y a la democracia como régimen social (proyecto de vida colectiva) que busca la autonomía de todos. Ese proyecto no ha sido acabado y, con toda certeza, estará siempre en proceso de evolución. Como todo lo que forma parte de la auto-institución social, la democracia opera dentro del círculo socio histórico a través de la actividad creadora de los humanos sobre aquellas instituciones que dependen de una actividad colectiva explícita. Por tanto, el modelo de democracia de Castoriadis implica:

1. La decisión y voluntad de buscar activamente la autonomía (adopción de valores de libertad e igualdad) por todos, y para todos.
2. El trabajo, la lucha constante, por la transformación de las instituciones de forma que cambien las relaciones de dominación, se elimine el control del poder por algunos pocos,

y se provean múltiples instancias de participación activa de todos en la formulación de soluciones y toma de decisiones en los asuntos que nos afectan. Se promueve así la existencia de individuos autónomos, sin los cuales no existiría la sociedad autónoma.

3. Leyes que sean formadas a través de decisiones políticas instituyentes de la colectividad, que se darán de forma continuada, y para lo cual se necesitan mecanismos adecuados para cambiarlas. Los derechos humanos son importantes, pero nunca deben devenir heterónomos, ni clausurados.

4. La asunción de valores como la solidaridad, la tolerancia y el bien común como la posibilidad abstracta de continuación de la vida social. Solo con estos valores se efectuaría una cultura crítica no excluyente y la cooperación continua entre el “saber” y los ejecutantes.

La democracia directa, pues, se justifica y se realiza a través de la actividad humana en la autogestión de los asuntos colectivos, requiriendo de seres humanos con la capacidad y el valor de asumir dicha forma de vida.

Ya explicada su teoría, y conscientes de su radicalidad y la monumentalidad del proyecto de autonomía propuesto, hemos atendido los principales argumentos esbozados en su contra y que por lo general sirven de excusa para descartar sus ideas. Demostramos que:

1. Castoriadis es un autor del campo de la Teoría Crítica, según definida por Horkheimer, con pertinencia en la actualidad, y caracterizado por su énfasis en la imposible determinación del pensamiento histórico social y su naturaleza creativa.
2. Las exigencias políticas para lograr la sociedad autónoma, tan altas para algunos que descartan su pensamiento como utópico, no solamente nos dirigen o inspiran en la búsqueda del cambio social, sino que representan unas propuestas del *deber ser* social que se alejan del excesivo racionalismo y determinismo de la teoría tradicional y que busca reflejar la realidad histórico-social en toda su complejidad.
3. Quienes descartan su pensamiento por falta de un fundamento normativo que trascienda lo social, solamente demuestran su imperiosa necesidad de inmunizarnos de equivocaciones y proveer una ilusoria seguridad a sus argumentos.

En definitiva, estos tres argumentos en contra de la obra de nuestro autor se superan, como hemos logrado en el Capítulo III, con el cuidadoso estudio y cabal comprensión de su teoría.

Dos obstáculos que representan mayor reto en la teoría de Castoriadis son la aparente persistencia del individualismo y etnocentrismo en su obra. Sin embargo, también ambos pueden ser solucionados en este trabajo. Demostramos que:

1. La crítica sobre la persistencia del individualismo en su obra, derivada precisamente de su complicado marco de ideas sobre la relación individuo y sociedad, se asienta en lo que aparenta ser un énfasis del autor en el tema de la autonomía individual, sin desarrollar el tema de la autonomía colectiva.
2. La comprensión cabal de los conceptos de *círculo de creación socio-histórica* y *magma* es necesario para comprender el carácter colectivo de la existencia humana.
3. Las ideas de nuestro autor en torno al proceso de socialización nos permite ver dicho carácter colectivo de la existencia humana y sus instituciones, por lo cual su teoría sí atiende efectivamente el tema de la autonomía colectiva.
4. El etnocentrismo en nuestro autor, por su parte, representa una instancia de clausura en su pensamiento ya que demuestra la dependencia de Castoriadis de su propio imaginario greco-occidental.
5. Sin embargo, el que nuestro autor no haya reconocido dicha dependencia en ciertos casos, no invalida completamente su pensamiento, sino que nos lleva, como hicimos arriba, a entender como esencial la necesidad de descubrir el contenido sustantivo de las *representaciones originarias* que son semilla de nuestras significaciones.
6. Castoriadis nos provee en gran medida las herramientas conceptuales para entender dichas representaciones

originarias que son semilla, paso necesario para llegar a ser seres humanos lúcidos (auto-reflexivos), capaces de participar conscientemente en los procesos de transformación social.

Mediante el ejercicio realizado en este trabajo, considerando las ideas del Pensamiento de la Liberación que sirven de puente con el pensamiento de Castoriadis, ilustramos la utilidad de su pensamiento para la comprensión de la autonomía colectiva y su potencial aplicación a culturas distintas a la suya.

Así, profundizamos en un diálogo con el Pensamiento de la Liberación el cual, además de permitirnos corregir algunas de las clausuras en el pensamiento de Castoriadis, también ayuda a demostrar la relevancia de su teoría para movimientos sociales importantes en la lucha por la liberación humana. Pudimos ilustrar cómo:

1. La opción por los pobres impulsada por el Pensamiento de la Liberación sirve de significación central cónsona con la evolución del pensamiento de Castoriadis, y refuerza el proyecto de autonomía al reconocer la importancia protagónica de todos aquellos oprimidos y oprimidas en la lucha por la liberación.
2. La forma en que Castoriadis parte de la fenomenología del individuo y la teoría psicoanalítica para explicar el imaginario brinda al pensamiento de la Liberación elementos adicionales para comprender la capacidad del oprimido para transformarse.
3. El pensamiento de Castoriadis evoluciona hasta llegar a abrir su mirada a los países sub-desarrollados y las posibles

lecciones a ser aprendidas de sus formas de existencia social más comunitarias.

4. Al abrirse el intercambio entre Castoriadis y el Pensamiento de la Liberación, se puede matizar y expandir la teoría de nuestro autor para reconocer el potencial revolucionario de:

- a. las clases oprimidas en Latinoamérica en su *proceso de ruptura como creación ontológica*,
- b. del concepto Dios según se ha desarrollado por las teologías liberadoras, y bajo el cual Dios no se presenta como clausura de sentido ni como fundamento extra-social de la ley, y
- c. de una espiritualidad comunitaria como la practicada por los grupos indígenas y movimientos como el MST en Brasil, la cual refuerza la lucha por la autonomía e impulsa el cuestionamiento y la crítica.

El pensamiento de nuestro autor se enriquece así de la perspectiva y experiencias de los movimientos relacionados con el Pensamiento de la Liberación.

Por otro lado, también discutimos cómo el Pensamiento de la Liberación y los movimientos relacionados, pueden beneficiarse de un estudio de las ideas presentadas por Castoriadis. Demostramos que:

1. El concepto de imaginario radical desarrollado por nuestro autor ayuda a comprender el dinamismo del círculo de creación sociohistórica y la necesidad de aplicar una doble vía para el cambio efectivo. Se explica mejor el funcionamiento y

la importancia de prácticas liberadoras, como la *Mística* del MST, ilustrando cómo se puede articular una institución autónoma con una ética política no determinista para producir un cambio en las relaciones entre los sujetos y sus instituciones.

2. También, el pensamiento de Castoriadis provee claves importantes para evitar el determinismo, siendo valientes al enfrentar teorías arraigadas en nuestra cultura como son la teoría marxista o aquellas fuertes representaciones originarias, pero que pueden promover la heteronomía o truncar las instancias de autocreación o autoalteración.

3. Otra importante contribución de Castoriadis es, además, su desarrollo de ideas sobre cómo lograr la autogestión de las colectividades, pensamientos cónsono con las prácticas del MST y que señala a la necesidad y formas de expansión de dichos logros. Enumeramos una lista de sugerencias funcionales propuestas por nuestro autor.

4. Por último, el cambio de las estructuras de poder que busca el proyecto de autonomía en la democracia directa de Castoriadis, es útil para el desarrollo en el Pensamiento de la Liberación de unas propuestas más detalladas y completas sobre el desarrollo de un proyecto de democracia radical que afecte el cambio en las instituciones en nuestras sociedades.

La democracia directa como proyecto de vida socialista es un proyecto monumental, y su radicalidad recae precisamente en la necesidad de cambio simultáneo de las instituciones y las personas que las operacionalizan. A pesar de que los movimientos relacionados con el Pensamiento de la

Liberación han logrado importantes avances en la transformación de las instituciones, especialmente a nivel local, las aportaciones aquí identificadas de Castoriadis pueden ayudar a potenciar su efecto revolucionario, haciendo cumplir su “responsabilidad universal” de llevar esa vitalidad democrática que los caracteriza a niveles nacionales e internacionales.

Para todas las sociedades del mundo, la democracia como forma de vida se trata definitivamente de un reto, un proyecto difícil, pero nunca imposible. Ante nuestra realidad Caótica, y la permanente falta de especificación de “lo social”, se abre la puerta a la instauración de lo que todos, como sociedad, queramos. Cuando hablamos de democracia, por tanto, se trata de escoger, y luchar incesantemente por crear aquella forma de existir socialmente (esa forma de vida), que nos haga libre. El pensamiento de Cornelius Castoriadis enriquece la comprensión y apunta a la importancia de la imaginación radical y del proyecto de autonomía para la liberación humana. Las críticas a su pensamiento, aquí atendidas, no disminuyen la relevancia de sus ideas para movimientos sociales actuales. El Pensamiento de la Liberación aporta a dicha relevancia y a su vez devela el potencial de aplicación del pensamiento de nuestro autor como impulso adicional a sus luchas por la liberación de los humanos. Como dicen Freire y Castoriadis, la democracia como forma vida implica la liberación tanto del oprimido como el opresor, ya que el ser humano que escoge luchar por la autonomía ha de reconocer la solidaridad de la misma con la autonomía del otro. Al fin y al cabo, el *magma* de significaciones dentro del cual desarrollamos nuestro imaginario nos envuelve a todos, y la radicalidad del imaginario individual y social interactúan constantemente para crear significados nuevos para todos. El proyecto de autonomía propuesto por Castoriadis potencializa esa interacción lúcida y explícitamente, y la lucha

por su efectiva realización significará un cambio radical en todas las instituciones, o sea, en nuestras vidas.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Y., *Filosofía Latinoamericana y Democracia en Clave de Derechos Humanos*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2008.

— *Sujeto y Democratización en el Contexto de la Globalización. Perspectivas Críticas desde América Latina*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2005.

ARBLASTER, A., *Democracia*, Alianza, D.L., Madrid, 1992.

ARPINI, A., "Filosofía y Política en el Surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación", *Solar*, Núm. 6, Año 6, 2010.

ARRIBAS, S., "Cornelius Castoriadis y lo Imaginario Político", *Foro Interno*, No. 8, 2008.

AVRITZER, L., *Civil Society and Democracy in Latin America*, Palgrave Macmillan, New York, 2006.

BERNSTEIN, J.M., "Praxis and Aporia. Habermas' Critique of Castoriadis", en BUSINO, G. (ed.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie DROZ, Geneve, 1989.

BREINES, W., *Community and Organization in the New Left; 1962-1968: The Great Refusal*, Rutgers University Press, Brunswick, 1989.

CABRERA, D. H. "Z.Bauman y C.Castoriadis: la teoría social como pensamiento crítico.", *Revista ANTHROPOS: Huellas del Conocimiento*, No. 206, 2005.

CAÑADEL, R., "De la reforma agraria al tsunami. Entrevista a João Pedro Stedile", *El Viejo Topo*, Num. 243, Abril /2008.

CARDAN, P., *Capitalismo Moderno y Revolución*, Ruedo Ibérico, Madrid, 1970.

CARRETERO PASÍN, A. E., "La radicalidad de lo imaginario en Cornelius Castoriadis", *Revista Anthropos*, Vol. 198, 2003.

CARTER, M., "The Landless Rural Workers Movement and Democracy in Brazil", *Latin American Research Review*, Special Issue, 2011.

CASTORIADIS, C., *Capitalismo Moderno y Revolución*, Ruedo Ibérico: París, 1970.

___ “Introducción”, en *La sociedad burocrática*, vol. 1. *Las relaciones de producción en Rusia*, Tusquets, Barcelona, 1976.

___ “Fenomenología de la conciencia proletaria”, en *La Experiencia del Movimiento Obrero I: Cómo Luchar*, Tusquets Editores, Barcelona, 1979.

___ “La dirección proletaria”, *La Experiencia del Movimiento Obrero 1: Cómo Luchar*, Tusquets Editores, Barcelona, 1979.

___ “Las huelgas salvajes de la industria automovilística norteamericana.”, *La Experiencia del Movimiento Obrero 1: Cómo Luchar*, Tusquets Editores, Barcelona, 1979.

___ “Los obreros frente a la burocracia”, *La Experiencia del Movimiento Obrero 1: Cómo Luchar*, Tusquets Editores, Barcelona, 1979.

___ “Sartre, el estalinismo y los obreros”, *La Experiencia del Movimiento Obrero 1: Cómo Luchar*, Tusquets Editores, Barcelona, 1979.

___ “Epílogo a «Reemprender la revolución»”, *La Experiencia del Movimiento Obrero 2: Proletariado y organización*, Tusquets Editores, Barcelona, 1979.

___ “La huelga de los mineros”, en *La Experiencia del Movimiento Obrero 2: Proletariado y Organización*, Tusquets Editores, Barcelona, 1979.

___ “La suspensión de la publicación de «Socialisme ou Barbarie»”, *La Experiencia del Movimiento Obrero 2: Proletariado y Organización*, Tusquets Editores, Barcelona, 1979.

___ “Para una nueva orientación”, *La Experiencia del Movimiento Obrero 2: Proletariado y Organización*, Tusquets Editores, Barcelona, 1979.

___ “Reemprender la revolución.”, *La Experiencia del Movimiento Obrero 2: Proletariado y Organización*, Tusquets Editores, Barcelona, 1979.

___ “Sartre, el estalinismo y los obreros”, *La Experiencia del Movimiento Obrero 2: Proletariado y Organización*, Tusquets Editores, Barcelona, 1979.

___ "Sobre el contenido del socialismo, III", *La Experiencia del Movimiento Obrero 2: Proletariado y Organización*, Tusquets Editores, Barcelona, 1979.

___ "Sobre la orientación de la propaganda", *La Experiencia del Movimiento Obrero 2: Proletariado y Organización*, Tusquets Editores, Barcelona, 1979.

___ "Reflexiones sobre el «desarrollo» y la «racionalidad»", *El Mito del Desarrollo*, Editorial Cairós, Barcelona, 1980.

___ "Modern Capitalism and Revolution (1960-1961)", *Politics and Social Writings, Vol. 2:1955-1960: From Workers' Struggle Against Bureaucracy to Revolution in the Age of Modern Capitalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

___ "On the content of socialism, II", *Politics and Social Writings, Vol. 2:1955-1960: From Workers' Struggle Against Bureaucracy to Revolution in the Age of Modern Capitalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

___ "The Proletariat Revolution Against Bureaucracy", *Politics and Social Writings, Vol. 2:1955-1960: From Workers' Struggle Against Bureaucracy to Revolution in the Age of Modern Capitalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

___ "Power, Politics, Autonomy", en CURTIS, D. A. (ed.), *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1991.

___ "Reflections on «Rationality» and «Development»: Presentation and Response to Critics", en CURTIS, D.A. (ed.), *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1991.

___ "The crisis of culture and the State", en *Philosophy, Politics, Autonomy*, en CURTIS, D.A. (ed.), *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1991.

___ "Student Youth", *Politics and Social Writings, Vol. 3, 1961-1979: Recommencing the Revolution: From Socialism to the Autonomous Society*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

— “The Anticipated Revolution”, *Politics and Social Writings, Vol. 3, 1961-1979: Recommencing the Revolution: From Socialism to the Autonomous Society*, Mineapolis: University of Minnesota Press, 1993.

— “Sexual education in the USSR”, *Politics and Social Writings, Vol. 3, 1961-1979: Recommencing the Revolution: From Socialism to the Autonomous Society*, Mineapolis: University of Minnesota Press, 1993.

— “¿Camino sin salida?”, *El mundo fragmentado*, Montevideo, Nordan-Comunidad, 1993.

— “¿El fin de la filosofía?”, *El mundo fragmentado*, Montevideo, Nordan-Comunidad, 1993.

— “Democracia como procedimiento y como régimen”, *Leviatán*, Núm. 62, Invierno 1995.

— “Antropología, Filosofía, Política”, *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid, 1998.

— “El ascenso de la insignificancia”, *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid, 1998.

— “Imaginario político griego y moderno”, *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid, 1998.

— “La crisis de las sociedades occidentales”, *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid, 1998.

— “La Democracia como Procedimiento y como Régimen”, en *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid, 1998.

— “La pulverización del marxismo-leninismo”, *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid, 1998.

— “Los movimientos de los años setenta”, *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid, 1998.

— *Hecho y por hacer: pensar la imaginación*, Eudeba (Universidad de Buenos Aires), Buenos Aires, 1998.

___ “Individuo, Sociedad, Racionalidad, Historia”, *Psiquis y Sociedad: Una crítica al racionalismo*, Tunja, Colombia, Ensayo y Error, 1998.

___ “De nuevo sobre la psique y la sociedad”, *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999.

___ “Herencia y revolución”, *Figuras de lo Pensable*, Cátedra, Madrid, 1999.

___ “La racionalidad del capitalismo”, *Figuras de lo Pensable*, Cátedra, Madrid, 1999.

___ “Modo de ser y problemas de conocimiento de lo social histórico”, *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999.

___ “¿Qué democracia?”, *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999.

___ “La cuestión de la democracia: posibilidades de una sociedad autónoma”, *Zona Erógena: Revista abierta de psicoanálisis y pensamiento contemporáneo*. No. 44., 1999.

___ “Autogestión y Jerarquía”, *La Exigencia Revolucionaria*, Acuarela Libros, Madrid, 2000.

___ “Socialismo y Sociedad Autónoma”, *La Exigencia Revolucionaria*, Acuarela Libros, Madrid, 2000.

___ “Conversación entre Cornelius Castoriadis y Jean-Luc donet”, *La insignificancia y la imaginación*, Mínima Trotta, Madrid, 2002.

___ *La insignificancia y la imaginación. Diálogos.*, Mínima Trotta, Madrid, 2002.

___ *Sujeto y Verdad en el Mundo Histórico-Social: Seminarios 1986-1987, La Creación Humana I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004.

___ “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía”, *Los dominios del hombre*, cit., Gedisa, Barcelona, 2005.

___ “La polis griega y la creación de la democracia”, *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 2005.

___ “Naturaleza y Valor de la Igualdad”, *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 2005.

___ “Prefacio”, *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 2005.

___ “Una interrogación sin fin”, *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 2005.

___ “Concepciones y programa de «Socialisme ou Barbarie»”, en PEDROL, X., *Escritos Políticos*, Libros de la Catarata, Madrid, 2006.

___ “Elementos de una nueva orientación”, PEDROL, X. (ed.), *Escritos Políticos. Antología*, Libros de la Catarata, Madrid, 2006.

___ “Hecho y por Hacer”, PEDROL, X. (ed.), *Escritos Políticos. Antología*, Libros de la Catarata, Madrid, 2006.

___ “El Pensamiento Político”, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2006.

___ “El proyecto de autonomía no es un utopía”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, Buenos Aires, 2006.

___ “Guerra, religión y política”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, Buenos Aires, 2006.

___ “Lo que no pueden hacer los partidos políticos”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, Buenos Aires, 2006.

___ “Los envites actuales de la democracia”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, Buenos Aires, 2006.

___ “Mercado, Capitalismo, Democracia”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, Katz, Buenos Aires, 2006.

___ “Ni resignación ni arcaísmo”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, Katz, Buenos Aires, 2006.

___ “Por qué ya no soy marxista”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, Katz, Buenos Aires, 2006.

___ “Respuesta a Richard Rorty”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, Katz, Buenos Aires, 2006.

___ “Si es posible crear una nueva forma de sociedad”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, Katz, Buenos Aires, 2006.

___ “Sobre el juicio político”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, Katz, Buenos Aires, 2006.

___ “Una «democracia» sin la participación de los ciudadanos”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, Katz, Buenos Aires, 2006.

___ “Una sociedad a la deriva”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, Katz, Buenos Aires, 2006.

___ “Una trayectoria singular”, *Una sociedad a la deriva: Entrevistas y debates, 1974-1997*, Katz, Buenos Aires, 2006.

___ “El Pensamiento Político”, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2006.

___ *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2006.

___ *Democracia y Relativismo. Debate con el MAUSS*, Minima Trotta, Madrid, 2007.

___ *Institución Imaginaria de la Sociedad*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2007.

CATALANI MUGUIRA, F., *El Concepto de Democracia de Cornelius Castoriadis*, (Tesina dirigida por Xacobe Bastida Freixedo) Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Getafe, 2003.

CETRULO, R., *Alternativas para una Acción Transformadora*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2001.

CLEARY, E. L., STEIGENGA, T. J., *Resurgent Voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization and Religious Change*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2004.

CLEARY, E., *Mobilizing for Human Rights in Latin America*, Kumarian Press, Bloomfield, 2007.

COHN-BENDIT, D. y COHN-BENDIT, G., *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative*, McGraw Hill, New York, 1968.

COMACHO, D., "Latin America: A Society in Motion", en WIGNARA, P., *New Social Movements in the South*, Zed Books Ltd, London, 1993.

CRISTIANO, J. L. "Lo imaginario como hipótesis sociológica.", *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, Vol. 6 (1) 2012.

CRISTIANO, J.L., "Joas, Honneth y Habermas frente al proyecto de autonomía", RIFF RAFF, *Revista de Pensamiento y Cultura*, Num. 42, 2012.

CURTIS, D.A., "Foreword", en CASTORIADIS, C., *Political and Social Writings, Vol. 1, 1946-1955: From the Critique of Bureaucracy to the Positive Content of Socialism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.

DE GABRIEL PÉREZ, J.A., "La crítica elitista de la democracia", en *La Democracia en sus Textos*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1998.

DE LA TORRE RANGEL, J.A., *El Derecho como Arma de Liberación en América Latina. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*, CENEJUS, San Luis Potosí, 2006.

DE SOUSA SANTOS, B., "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledge", *Review*, vol. XXX, 1, 2007.

DE SOUSA SANTOS, B., "Sobre el Posmodernismo en Oposición", *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva cultura política*, Colección en Clave de Sur, 1ra ed, ILSA, Bogotá D.C., 2003.

DEL ÁGUILA, R., "Los precursores de la idea de democracia: la democracia ateniense.", en *La democracia en sus Textos*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1998.

DEL VAL, J., "Entre la virtud y el deber: los derechos de los pueblos indios", en AYO SAUCEDO, D., y BONIFAZ MORENO, G., *Asamblea Constituyente: Hegemonía indígena o interculturalidad*, FES-ILDIS, La Paz, 2008.

DELLA VOLPE, Galvano, *Rousseau y Marx: y otros ensayos de crítica materialista*, Ediciones Martínez Roca, S. A., Madrid, 1969.

DIAZ NUÑEZ, L. G., *La Teología de la Liberación Latinoamericana a Treinta Años de su Surgimiento. Balance y Perspectivas*, México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2005.

DUSSEL, E., *Apel Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993.

___ "Derechos Humanos y Ética de la Liberación (Pretensión Política y la Lucha por el Reconocimiento de los Nuevos Derechos)" y "La Transformación del Sistema del Derecho", en *Hacia una Filosofía Crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

___, "Desde la Teoría Crítica a la Filosofía de la Liberación", en *Materiales para una Política de la Liberación*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2007.

___, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Editorial Trotta, 6ta Edición, Madrid, 2009.

___ *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1994.

___ "Sentido sociohistórico de la Teología de la Liberación. Reflexiones sobre su origen y contexto mundial", en PIÑÓN, et.al., *Debate Actual sobre la Teología de la Liberación*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2003.

EDITORIAL, *Revista Anthropos: Huellas del Conocimiento*, N 198, 2003.

ESCOBAR, E., GONDICAS, M., VERNAY, P., "Prefacio", en CASTORIADIS, C., *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2006.

FERNANDEZ-SAVATER, A., "Prólogo: Reconstruir los puentes quemados" en CASTORIADIS, *La exigencia revolucionaria*, Acuarela Libros, Madrid, 2000.

FIORI, M., "Aprender a Decir su Palabra. El Método de Alfabetización del profesor Paulo Freire", en FREIRE, P., *Pedagogía del Oprimido*, Siglo XXI Editores, 3ra Edición, Buenos Aires, 2008.

FIORINO, M., "La memoria política de un nuevo siglo. Relectura de los orígenes de la Ética de la Liberación en América Latina." *Revista de Filosofía*, Num. 70, 2012.

FORNET-BETANCOURT, R., "Incidencia de la Teología de la Liberación en la Filosofía Latinoamericana", *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Num. 78, 2000.

FRANCO, Y., *Magma: Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003.

GARCÍA GUITIÁN, E., "El discurso liberal: democracia y representación", *La democracia en sus Textos*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1998.

GARCÍA MARTÍNEZ, J., "La Epistemología de la Teología de la Liberación y su Hermenéutica desde la Praxis", *Telos: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, Vol. 12 (3), 2010.

GOLVANO, F., "Cornelius Castoriadis. Figuras y Praxis de la Autonomía", Dossier Cornelius Castoriadis, *El Viejo Topo*, Num. 222, 2006.

GOMEZ MARTÍNEZ, J. L., *Pensamiento de la Liberación: Proyección de Ortega en Iberoamérica*, EGE Ediciones, Madrid, 1995.

GOMEZ SANTOS, M., "La Perspectiva de las Víctimas en la Pedagogía Liberadora de Paulo Freire", *Revista de Educación*, Num. 354, Enero-Abril 2011.

GRAÑA, R., "Cornelius Castoriadis. Entrevista", *Ajoblanco*, 57, 1993.

HABERMAS, J., "Excurso sobre C. Castoriadis: La Institución imaginaria de la sociedad", en *El discurso filosófico de la Modernidad*. Editorial Taurus, Madrid, 1989.

___, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus Humanidades, Santillana, 1993

___, "Política Deliberativa: Un Concepto Procedimental de Democracia", *Facticidad y Validez*, Editorial Trotta, S.A., Madrid, 1998.

HAMBLET, W. C., "Reversing Plato's Anti-Democratism: Castoriadis' Quirky Plato", en KOFMEL, *Anti-Democratic Thought*, Imprint-Academic, New York, 2008.

HELD, D., *Models of democracy*, Polity, Cambridge, 2006.

HELLER, A., "With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us", *Revue européenne des sciences sociales, Pour une philosophie militante de la démocratie*, T. 27, Num. 86, 1989.

HIRSH, A., *The French New Left: from Sartre to Gorz*, South End Press, Boston, 1981.

HONNETH, A., "Rescuing the Revolution with an Ontology", en *Thesis Eleven*, Num. 14, 1986.

HONNETH, A., en WRIGHT, C.W. (ed.) *The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy*, SUNY Series on Social and Political Thought, State University of New York, Albany, 1995.

HORKHEIMER, M., "Teoría Tradicional y Teoría Crítica, en *Teoría Crítica*", Amorrotu Editores, Buenos Aires, 1974.

ISSA, D., "Praxis and Empowerment", en STAHLER-SHOLK, R., et.al, *Latin American Social Movements in the XXIst Century*, Rowman & Littlefield: Maryland, 2008.

JUDD, S. P., "The Indigenous Theology Movement in Latin America. Encounters of Memory, Resistance, and Hope at the Crossroads", en CLEARY,

E. L., STEIGENGA, T. J., *Resurgent Voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization and Religious Change*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2004.

KALYVAS, A. "Castoriadis contra Habermas: la política de la autonomía y el desafío de la deliberación." (Traducción de José Malaver) *Ensayo & Error* No. 8, Julio/2001.

KATSIAFICAS, G., *The Imagination of the New Left*, South End Press, Boston, 1987.

KHILNANI, S., "Castoriadis and Modern Political Theory", *Revue européenne des sciences sociales*, T. 27, No. 86, 1989.

KUMAR, K., "El Pensamiento Utopico y la práctica comunitaria: Robert Owen y las comunades owenianas.", *Politica y Sociedad*, Num. 11 (1992), Madrid, pp. 123-143.

LEVINE, A., *The General Will: Rousseau, Marx, communism*, Cambridge University Press, New York, 1993.

LEWIN, H., *Uma Nova Abordagem da Questão da Terra no Brasil: o caso do MST em Campos dos Goytacazes*, 7Letras, Río de Janeiro, 2005.

LEWIN, H., *Uma nova abordagem da questão da terra no Brasil: o caso do MST em Campos dos Goytacazes*, Sindicato Nacional dos Editores de Livros, Rio de Janeiro, 2005.

LIZCANO, E., "Castoriadis, la autonomía y lo imaginario colectivo: la agonía de la Ilustración", *Revista Anthropos: Huellas del Conocimiento*, Num. 198, 2003, pp. 189-209.

LOSANO, M. G., *Función Social de la Propiedad y Latifundios Ocupados. Los Sin Tierra de Brasil*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas Universidad Carlos III de Madrid y Fundación El Monte, Editorial Dykinson, Madrid, 2006.

MACEDO, D., "Una Pedagogía Antimétodo. Una Perspectiva Freiriana", *Educación XXI: Revista de la Facultad de Educación*, Num. 3, 2000.

MADORRÁN AYERRA, C., "Filosofías para la liberación latinoamericana", *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*. II Época, Num. 7, 2012.

MARTINEZ ANDRADE, L., Enrique Dussel: "Para tener Derechos hay que tener Autoconsciencia". Entrevista, *Metapolítica*, vol. 17, núm. 81, abril-junio 2013.

MILLÁN, R., "Maestros e intelectuales frente al pensamiento latinoamericano. El origen de un pensamiento mestizo." *Plumilla Educativa*, Num. 10, 2012, pp. 185-202.

MIRANDA REDONDO, R., "Pregunta 3, Castoriadis en América Latina y Castoriadis en Europa y E.U.", Video: *Entrevista a David Ames Curtis*, Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis, 2011
[<http://vimeo.com/kaloskaisophos/david-ames-curtis-pregunta-3-castoriadis-en-america-latina>].

MOLINA, Esteban, "Claude Lefort: a Propósito de Cornelius Castoriadis", en *CLAVES de Razón Práctica*, Num. 131, 2002.

MOORE, W. E., "The Utility of Utopias", Presidential Address delivered at the American Sociological Association annual meeting in Miami Beach, Florida on August 31, 1966.

MORIN, E., "Castoriadis, Un Titán del Espíritu", *Vuelta*, Número 254, Año XXI, enero de 1997.

MORIN, E., *Mayo del 68: la brecha*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2009.
Movimento de os Trabalhadores Sem Terra, "Nossos Objetivos", 7 de julio de 2009, www.mst.org.br/node/7703 (vista por última vez el 23 de septiembre de 2013).

Movimento Dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), "Entenda como estamos organizados", 10 de julio de 2009, www.mst.org.br/taxonomy/term/330 (vista por última vez el 23 de septiembre de 2013).

NASSIF, R., "Sobre el «imaginario social»", en su libro *¿Es posible conocer la realidad? Nuevos y viejos debates en el siglo XXI*, Ediciones Cinco, Buenos Aires, 2011.

NÚÑEZ, A., "La perspectiva ética en la construcción democrática", en *Educación Popular, Movimientos Sociales y Construcción Democrática*, Encuentro de Educación Popular, Movimientos de Educadores Popular de Bolivia, Oruro, Bolivia, 2009.

OCAMPO LÓPEZ, J., "Paulo Freire y la Pedagogía del Oprimido", *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, Num. 10, 2008.

OTTMAN, G. F., *Lost for words: Brazilian liberationism in the 1990s*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2002.

OVEJERO BERNAL, A., "Paulo Freire y la Psicosociopedagogía de la Liberación", *Psichothema*, Vol. 9, Num. 3, 1997.

REBELLATO, J. L., UBILLA, P., *Democracia, Ciudadanía y Poder: Desde le proceso de descentralización y participación popular*, Nordan Comunidad, Montevideo, 1999.

REBELLATO, J. L., *La Encrucijada de la Ética: Neoliberalismo, Conflicto Norte-Sur, Liberación*, Nordan Comunidad, 3ra Edición, Montevideo, 2008.

___ "Actualidad del Manifiesto en la Construcción de Paradigma Emancipatorio", en BRENES, et.al., *José Luis Rebellato, Intelectual Radical: Selección de Textos*, Extensión, Nordan Comunidad, EPPAL, Uruguay, 2009.

___ "Globalización Neoliberal, Ética de la Liberación y Construcción de la Esperanza", en BRENES, et.al., *José Luis Rebellato, Intelectual Radical: Selección de Textos*, Extensión, Nordan Comunidad, EPPAL, Uruguay, 2009.

RENDÓN MONZÓN, J. J., *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, CONACULTA, México, 2003.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, P., "O Movimento Popular como Sujeito da História na América Latina", en CECA, *Dor, resistência e esperança crítica na América Latina*, Editora Sinodal, São Leopoldo, 1989.

ROCCHIETTI, A. M., "El Movimiento de los Trabajadores sin Tierra (MST) del Brasil: sus orígenes y el carácter de su lucha", en GODIO, J., *¿Un PT en Argentina?*, Ediciones Corregidor, Buenos Aires, 2003.

RODRIGUEZ, José, "La producción de la subjetividad en los tiempos del neoliberalismo: hacia un imaginario con capacidad de transformación social", *Cuadernos de Relaciones Laborales*, Vol. 21, Num. 1, 2003.

RT Sepa Más, "Brasil a ritmo de protestas",
<http://actualidad.rt.com/themes/view/97852-brasil-protestas-mundial>
(vista por última vez el 13 de octubre de 2013).

RUBIO CARRACEDO, J., y VICO, M., "«Hombre Nuevo», Sociedad sin Clases y Estado Justo en Marx", *Sistema: Revista de ciencias sociales*, Nº 54-55, 1983.

SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., "Cornelius Castoriadis: Percepción intelectual de un proceso histórico", *Revista Anthropos: Huellas del Conocimiento*, Num. 198, 2003.

SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., "Percepción intelectual de un proceso histórico: Apuntes para una biografía intelectual", *Revista ANTHROPOS: Huellas del Conocimiento*, Num. 198, 2003.

SÁNCHEZ RUBIO, D., *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, Desclee De Brouwer, Bilbao, 1999.

SAVATER, F., "¿Por dónde pasa hoy la fidelidad al legado político de Castoriadis?" Dossier Cornelius Castoriadis, *El Viejo Topo*, Num. 222, 2006.

SIERRA, A., *Las Utopías: del Estado real a los Estados soñados*, Editorial Lerna, Barcelona, 1987.

SIGMUND, P., *Liberation Theology at the Crossroads: Democracy or Revolution*, Oxford University Press, Oxford, 1990.

SOLÍS BELLO ORTIZ, N.L., ZÚÑIGA, J., GALINDO, M.S., GONZÁLEZ MELCHOR, M.A., "Filosofía de la Liberación", en DUSSEL, E., et.al., *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y "Latino" (1300-2000)*, Stony Brook, México, 2008.

TAHAR CHAOUCH, M., "Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina", *Estudios Sociológicos*, Vol. XXV, Num. 1, enero-abril, 2007.

TANI, R., CARRANCIO, B., et. al., *Teoría, Práctica y Praxis en la Obra de José Luis Rebellato*, Ediciones Ideas, Montevideo, 2004.

TANI, R., PÉREZ, E., "El pensamiento crítico y social de José Luis Rebellato", en *Undécimas Jornadas de pensamiento filosófico, Homenaje a Carlos Mato*, Mauricio Langón (Coordinador), Ediciones FEPAI, Buenos Aires, 2004.

TELLO, N., *Cornelius Castoriadis y el Imaginario Radical*, Campo de Ideas, S.L., Madrid, 2003.

TERRÉ, E., MALAURIE, G., "El Intelectual como Ciudadano: Entrevista con Cornelius Castoriadis", Dossier Cornelius Castoriadis, *El Viejo Topo*, Num. 222, 2006.

TORRENT BESTIT, J., "Señalando fines: Cornelius Castoriadis y Manuel Sacristán", *Riff-Raff*, Num. 42, Invierno 2010.

TOVAR, M., "Desarrollos Post-Estructuralistas en la Teoría Antropológica Norteamericana: Una Visión Crítica de la Filosofía de Cornelius Castoriadis", *THÉMATA: Revista de Filosofía*, Num. 39, 2007.

TOWNSHEND, Jules, *C.B. Macpherson, and the Problem of Liberal Democracy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

VALLESPÍN, F. "El discurso de la democracia radical", *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, S.A, Madrid, 1998.

VALLVERDÚ, J., "Símbolos Religiosos y Acción Colectiva: La «Mística» del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil", en CORNEJO, M., CANTÓN, M. y LLERA, R., *Teorías y Practicas Emergentes en Antropología de la Religión*, Ankulegi Antropologia Elkartea, San Sebastián, 2008.

VERA, J.M., *Castoriadis (1922-1997)*, Madrid: Ediciones del Orto, 2001.

VIDALES, R., *Utopía y liberación: el amanecer del indio*, DEI, San José, 1988.

VIDAL-NAQUET, P. "Castoriadis y la Antigua Grecia", en CASTORIADIS, C., *Lo que hace a Grecia, 1. De Homero a Heráclito: Seminarios 1982-1983, La creación humana II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

___, "Prefacio", en CASTORIADIS, C., *Sobre el Político de Platón*, Trotta, Madrid, 2004.

WESCHENFELDER, N. V., "Historia de Vida y Memoria de los Maestros del Movimiento Sin Tierra en Brasil: Recuerdos de la Niñez, Escuela y Proceso de Formación", *Revista de Didácticas Específicas*, Num. 1, 2009.

WHITEBOOK, J., "Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious", en PASSERIN D'ENTRÈVES, M., BENHABIB, S., (eds.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*, Studies en Contemporary German Social Thought, MIT Press, Cambridge, 1997.

WOLFORD, W., "Sem Reforma Agrária, Não Há Democracia": The Struggle Over Access to Land and Deepening Democracy in Brazil," en FEINGBERG, R., et.al., *Civil Society and Democracy in Latin America*, New York: Palgrave Macmillan, 2006.